Ch. Joh. Deter

Abriss
der
Geschichte der Philosophie

12. neu bearbeitete Auflage

von

Prof. Max Frischeisen-Köhler

W. Weber, Berlin



Abriss

der

Geschichte der Philosophie

von

Chr. Joh. Deter

Zwölfte neu bearbeitete Auflage

von

Max Frischeisen-Köhler
Prof. a. d. Universität zu Halle

Berlin
Verlag von W. Weber
1918

Druck von A. Hopfer in Burg b. M.

Vorwort zur zwölften Auflage.

Die neue Auflage des ehemaligen Deterschen Abrisses ist wiederum erweitert und in einigen Teilen neu bearbeitet worden. Außerdem wurden die Hinweise auf die verschiedenen Deutungen der einzelnen philosophischen Systeme und die Auffassungen ihrer geschichtlichen Stellung vermehrt, so daß das Büchlein nicht nur einen Abriß der Geschichte der Philosophie, sondern zugleich auch eine in knappster Form gehaltene Einführung in den Stand ihrer wissenschaftlichen Erforschung gibt.

Halle a. S., 1. November 1917.

Max Frischeisen-Köhler.

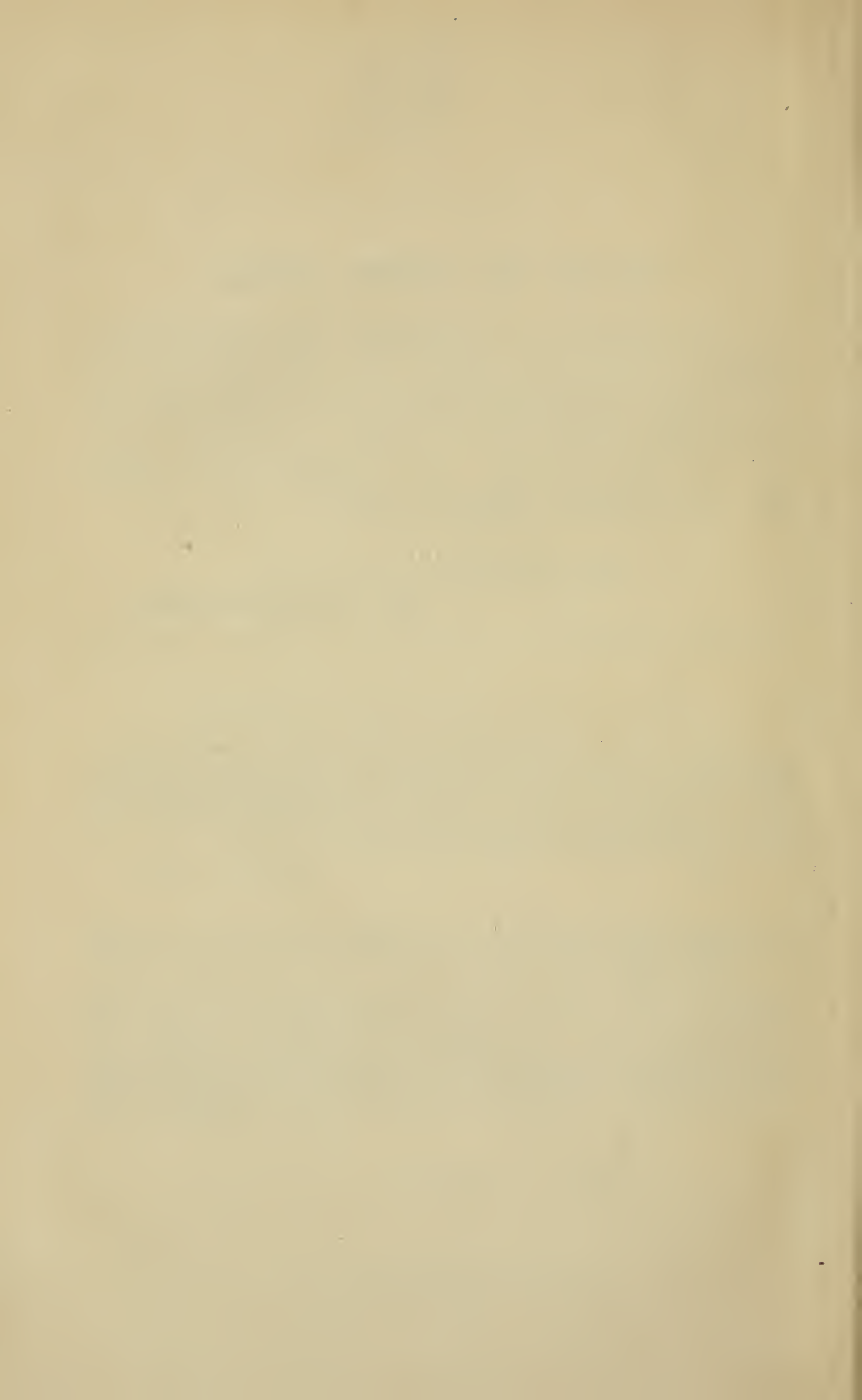
Aus der Vorrede zur ersten Auflage.

Bei der Ausarbeitung dieses Buches bezweckte ich, den Studierenden und Kandidaten der Philosophie und Theologie das Wichtigste aus den philosophischen Disziplinen in kurzer und klarer Fassung, besonders zur Vorbereitung für das Examen, als Anhaltspunkt zu Repetitionen zu bieten. Ich befolgte dabei das Prinzip, in gedrängter Darstellung möglichst die eigenen Worte der Philosophen wiederzugeben, und bemühte mich, durch zweckmäßige Auswahl des Stoffes und klare, präzise Darstellung der verschiedenen Systeme die Brauchbarkeit dieses Buches zu erhöhen.

1872. Chr. Joh. Deter.

Am 29. Mai 1898 wurde der verdiente Verfasser dieses Abrisses der Geschichte der Philosophie seinem umfassenden und gesegneten pädagogischen und schriftstellerischen Wirkungskreise durch den Tod entrissen.

Christian Gustav Johannes Deter, geb. am 17. Februar 1831 zu Berlin, studierte Philosophie zu Berlin und Jena, war dann Hauslehrer in den Familien des späteren Generalfeldmarschalls v. Manteuffel (Topper in Oberschlesien) und des Grafen Lynar (im Spreewalde). Im Jahre 1865 gründete er eine Schule in Berlin, die er 1870 nach Groß-Lichterfelde verlegte. Das „Pädagogium Groß-Lichterfelde“ hat während der 23 Jahre seines Bestehens dank der hervorragenden pädagogischen Begabung und dem rastlosen Fleiße seines Begründers und der treuen Mitwirkung seiner im Tode ihm 1890 vorangegangenen Gattin zahlreichen Knaben zu bleibendem Segen gereicht. Im Jahre 1893 zog Deter sich ins Privatleben zurück, blieb aber noch vielfach schriftstellerisch tätig.



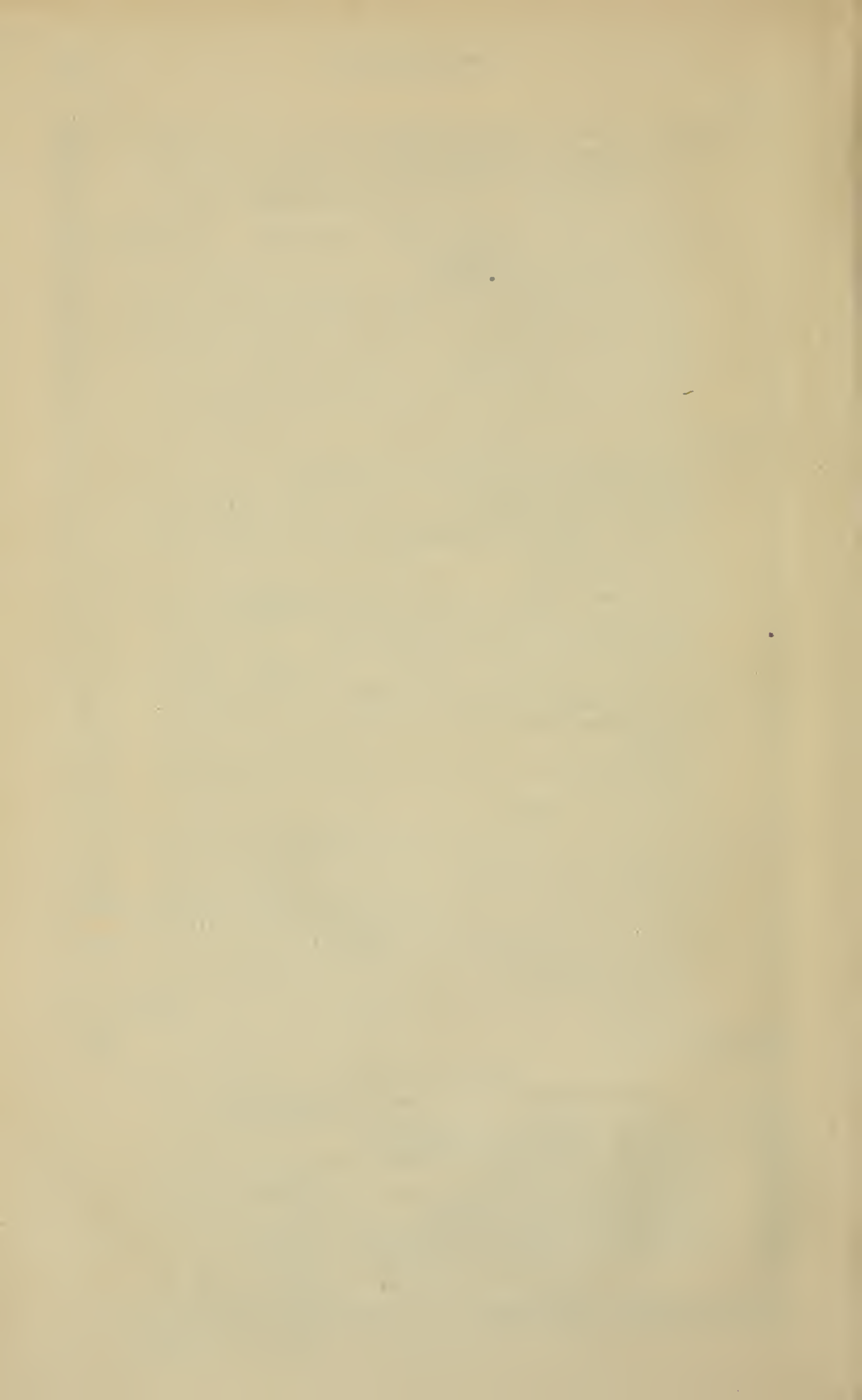
Inhaltsverzeichnis.

Abkürzungen bei Literaturangaben.

ArchGPh. = Archiv für Geschichte der Philosophie, Be.
ArchSPh. = Archiv für systematische Philosophie, Be.
KlPh. = Frommann's Klassiker der Philosophie, Stuttgart.
PhBi. = Philosophische Bibliothek, L.
PhMH. = Philosophische Monatshefte (Be. bis 1894; Fortsetzung: ArchSPh.).
UnBi. = Reclams Universalbibliothek, L.
VWPh. = Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, L.
ZPhKr. = Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, L.
NatGw. = Aus Natur und Geisteswelt (L., Teubner).

L = Leipzig, Be = Berlin, Mü = München.

Wörtliche Anführungen aus den Schriften der behandelten Philosophen sind *kursiv* gedruckt; die der Vorsokratiker sind in der Übersetzung von H. Diels gegeben.



Einleitung.

Die Philosophie, deren Begriff erst durch Platon bestimmt wurde, ist in Europa im Verlaufe des 7. Jahrhunderts v. Chr. entstanden; von den Mittelmeervölkern, welche sie ausgebildet hatten, wurde sie den germanisch-romanischen Völkern mitgeteilt. Eine andere philosophische Entwicklung hat sich bei den Völkern des Ostens vollzogen, welche wahrscheinlich ungefähr gleichzeitig mit der griechischen Philosophie eingesetzt hat. Nun ist freilich das Sinnen über die Rätsel der Welt und die letzten Dinge viel älter. Die Kulturen des Ostens wie die der Mittelmeervölker haben sich auf der Grundlage primitiver Vorstellungsweisen erhoben, welche mannigfach bei allen über die Erde verbreiteten niederen Völkern wiederkehren. Die Seelenvorstellungen, die Zaubervorstellungen, der Totenglaube, der Tierkultus, der Animismus, der Gestirnglaube usw. können in gewissem Sinne als eine primitive Philosophie bezeichnet werden, da sie u. a. auch die Bedeutung einer solchen haben. Aber ihre Eigenart überweist sie noch ganz dem Stadium des mythischen Denkens, dessen Entwicklung nicht in eine Geschichte der Philosophie gehört. Ebenso scheidet die Entwicklung der Religionen aus, obschon diese zu allen Zeiten das engste Verhältnis zu der Philosophie besessen haben und ihr dauernder Hintergrund geblieben sind. So gewiß die große Bewegung, welche vom 9. bis 6. Jahrhundert vor Christi Geburt bei den östlichen Völkern verläuft und bei Ägyptern, Babyloniern, Hebräern, Iraniern, Indern, Chinesen zu einem Monotheismus führt, als Grundlage einer philosophischen Spekulation anzusehen ist, so ist sie, wenigstens bei den Ägyptern, bei den Babyloniern, bei den Hebräern, bei den Iraniern selber eine solche nicht gewesen. Von den Völkern des Ostens sind nur die Inder und Chinesen von ihrer Religiosität zu eigentlich philosophischer, d. h. wissenschaftlicher Besinnung fortgeschritten.

Stumpf und Menzer, Tafeln zur Geschichte der Philosophie. 3. A. Be. 1910. R. Eisler, Philosophen-Lexikon, Be. 1912.

Darstellung der Gesamtgeschichte der Philosophie: Allgemeine Geschichte der Philosophie, von mehreren Autoren, in Kultur der Gegenwart. Teil 1. Abt. V. 2. A. L. 1913. K. Vorländer, Geschichte der Philosophie in PhBi. 2 Bde. 2. A. L. 1908. J. E. Erdmann, Geschichte der Philosophie. 2 Bde. 4. A. von Benno Erdmann. Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, neubearbeitet von Prächter, Baumgarten, Frischeisen-Köhler, Österreich, Berlin 1909 ff. 4 Bde., Be., gibt reichhaltige Bibliographie.

Von Darstellungen besonderer Zweige der Philosophie sind zu nennen: A. Riehl, Der philosophische Kritizismus. Bd. I. 2. A. L. 1908. R Richter, Der Skeptizismus in der Philosophie. 2 Bde. L. 1904. B. Pünjer, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation. 2 Bde. Braunschw. 1880—83. Otto Pfleiderer, Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart. 1893. H. Siebeck, Geschichte der Psychologie 2 Teile. Gotha 1880—84. Max Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie, 1. Bd. von Leibniz bis Kant. 2. A. Be. 1902; ders., Abriß einer Geschichte der Psychologie, Heidelberg 1911. Fr. Alb. Lange, Geschichte des Materialismus. 1866. 2 Bde. 7. A. L. 1902. Auch bei Reclam. Kurd Laßwitz, Geschichte der Atomistik, vom Mittelalter bis Newton, Hamburg 1889—90. C. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande. 3 Bde. 1856—70. (2 Bde. 2. A. 1885.) Th. Ziegler, Geschichte der Ethik. 1. Bd.: Griechen und Römer. Bonn 1881. 2. Die christliche Ethik, Straßburg 1886. W. Gaß, Geschichte der christlichen Ethik. 2 Bde. Be. 1881—87. F. Jodl, Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie. 1882—89. 2. A.

Geschichte der Ethik. Bd. 1. Stuttg. 1906. F. Vorländer, Geschichte der philosophischen Moral-, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen mit Einschluß der Macchiavellis, Marburg 1855. Karl Hildenbrand, Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie I, klassisches Altertum. L. 1860. R. Eucken, Die Lebensanschauungen großer Denker. 8. A. L. 1909 Rob. Zimmermann, Geschichte der Ästhetik als philosophischer Wissenschaft. Wien 1858. Max Schasler, Kritische Geschichte der Ästhetik von Platon bis auf die neueste Zeit. 1872. Herm. Lotze, Geschichte der Ästhetik in Deutschland, München 1868. Ed. v. Hartmann, Geschichte der Metaphysik. 2 Bde. L. 1899—1900.

Eine Sammlung charakteristischer Proben von philosophischen Autoren in chronologischer Anordnung gibt Dessoir-Menzer, Philosophisches Lesebuch. 4. A. Stuttg. 1917. Eine größere Auswahl gibt M. Brasch, Die Klassiker der Philosophie. 3 Bde. L. 1884. Die Hauptwerke der Philosophie, die fremdsprachlichen in deutscher Übersetzung sind in der ursprünglich von Kirchmann herausgegebenen PhBi, L.. gesammelt.

Indische Philosophie. Sie hat ihre Grundlage in der indischen Religiosität, in deren Mittelpunkt die Vorstellung des Leidens und die Erlösung von ihm stehen, und wird, da eine positive Wissenschaft und ein selbständiges geschichtliches Leben nicht entwickelt wird, dauernd von ihr und der aus ihr hervorgehenden theologischen Spekulation beeinflußt. In der altvedischen Periode, der Rigvedazeit (etwa 1500—1000 v. Chr.), zeigen einige der jüngsten Vedalieder Zweifel an der Realität der vedisch-polytheistischen Götterwelt; die Einsicht erhebt sich, daß die Vielheit der Götter und aller Wesen überhaupt zuletzt auf einem unerkennbaren, unendlichen. über alle Endlichkeit erhabenen und in allem enthaltenen All-Einen beruhe. das 'über Hunger und Durst, über Kummer und Wirrsal, über Alter und Tod hinweg ist'. In dieser Erkenntnis (Tat twam asi, d. h. Das bist du) finde die zu immer neuen Wiedergeburten verurteilte Seele Ruhe und Erlösung. In der jungvedischen Periode, der Brâhmanazeit (etwa 1000—500 v. Chr.), wird das Wesen dieser Einheit in dem eigenen Selbst (ātman) des Menschen, welches mit der weltschaffenden Kraft (brāhman) identisch sei. erkannt. Diese Spekulation bahnt sich in einzelnen Hymnen des Rigveda und Atharvaveda an, setzt sich in den Brāhmanas fort und kommt in dem jüngsten und wertvollsten Produkte der vedischen Literatur, in den Upanishads. zum vollendeten Ausdruck. Weiter entfaltet sich das philosophische Denken in den philosophischen Partien des indischen Nationalepos, des Mahābhāratam, und ist auch in dem Gesetzbuch des Manu wirksam; aber erst in der nachvedischen Periode, der Sanskritzeit (seit zirka 500 v. Chr.), gelangt es zu eigenen Systembildungen. In der Epoche des werdenden Buddhismus, in der auch andere Religionsbildungen wie die der Jainasekte des Nātaputta stattgefunden haben, werden als solche das Sānkhyam (dem sagenhaften Kapila zugeschrieben), der Yoga und das materialistische Lokāyatam oder die Cārvākalehre genannt. Sānkhyam und Yoga bezeichnen ursprünglich keine besonderen philosophischen Anschauungen, sondern Methoden, das Ewige zu erfassen; jenes auf dem Wege der Reflexion, der Welterkenntnis, dieser auf dem Wege der Verinnerlichung, der Askese; der praktische Yoga als geregelter Läuterungsprozeß der Seele, in welchem diese durch innere Versenkung bis zur Vernichtung der vorbewußten, die Scheinwelt und Wiedergeburt bedingenden Kräfte gelangt, bildet auch die Grundlage des Buddhismus. Aber allmählich führte die erstere Methode zu der Entwicklung einer theoretischen Weltansicht von wesentlich dualistischem Charakter und aus dem praktischen Yoga entfaltete sich ein philosophisches Yogasystem, das aber in seinen Grundzügen von der Sānkhyalehre abhängig blieb. Eine nähere Kenntnis dieser philosophischen Systeme in ihrer älteren Gestalt ist darum schwierig, weil sie nur aus Quellen bekannt sind, die wahrscheinlich dem 3.—5. Jahrh. n. Chr. angehören. Überdies sind die erhaltenen Texte zumeist in der Form des „Sutra“ (Faden), d. h. der Aneinandersetzung von Schlagworten und kurzen Sätzen als bloßer Anhalt für das Gedächtnis verfaßt, welche bereits den indischen Kommentatoren weitesten Spielraum für ihre Interpretation ließ. Ob in vorchristlicher Zeit schon andere philosophische Systeme entstanden waren, ist unsicher; wahrscheinlich aber, daß der Buddhismus und die Jainasekte bald philosophische Gedankenbildungen aufnahmen.

Die wichtigsten unter den weiteren philosophischen Richtungen ist das pantheistische Vedāntasystem, dessen klassische Ausgestaltung Sankara (um 800 n. Chr.) gab, die Kategorienlehre und atomistische Naturphilosophie des Vaiceshikam (einem legendärem Kanāda zugeschrieben) und der dieser Lehre verwandte Nyāya des Gotama (hauptsächlich Logik und Dialektik). In Indien galten sechs Systeme: Vedānta, Sānkhyam, Yoga, Vaiceshikam und Nyāya und außerdem Mimānsā, alle als orthodox (d. h. mit der Vedareligion verträglich), die anderen als heterodox. — Ob die indische Philosophie vor Alexander einen Einfluß auf die Philosophie des Westens ausgeübt hat (Pythagoras), ist sehr zweifelhaft. Durch Alexander fand gewiß eine Berührung statt (Pyrrhon), aber fraglich bleibt, ob nicht der Einfluß des griechischen Geistes auf den indischen größer als der umgekehrte gewesen; die Unsicherheit der indischen Chronologie läßt das nicht ausgeschlossen erscheinen.

Übersetzungen der Texte: P. Deussen, Sechzig Upanishads des Veda. 2. A. L. 1905; ders., Vier philos. Texte des Mahābhāratam. 2. A. L. 1906; ders., Die Sūtras des Vedānta nebst d. vollst. Kommentar d. Sankara L. 1887. Gautama, The aphorismus of the Nyāga Philosophy in Sanskr. and English 1850—54.

Max Müller, The six systems of Indian philosophy 1899. P. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie Bd. I (3. Abt.) L. 1906 ff. H. Oldenberg, Ind. Philos. in Kultur d. Gegenwart herausg. von Hinneberg I, Abt. V, Allgem. Gesch. d. Philosophie. 2. A. L. 1913. R. Garbe, Die Sāmkhya-Philosophie. L. 1894. W. Freytag, Über d. Erkenntnistheorie d. Indier VWPh. XXIX 1905. H. Beckh, Buddhismus, L. 1916.

Chinesische Philosophie. Ältestes, aber nicht zu datierendes Denkmal philosophischen Denkens in China ist das Hung-fan (die große Regel); ebenso wurde das Yih-king (das kanonische „Buch der Wandlungen", eine Sammlung von Orakelsprüchen) frühzeitig Ausgang für philosophische Interpretationen. Die eigentliche Blüte der älteren chinesischen Philosophie begann im 6. Jahrhundert v. Chr. Aber der Utilitarismus und die Einseitigkeit, mit der die ethischen Interessen hervortraten (zur Entwicklung einer Logik kam das chinesische Denken, wohl auch gebunden durch die Sprache, nicht), haben nur eine bescheidene Entfaltung der Spekulation erlaubt. Die Herrschaft der Tsingdynastie (von 221 v. Chr. ab) wurde ihr wie dem ganzen geistigen Leben Chinas verhängnisvoll. Ihre Grundlage bildete die Religiosität (Ausgangspunkte Himmelskultus und Ahnenverehrung) und die Überzeugung von dem Einklang der natürlichen und sittlichen Weltordnung. Im Sinne der Restauration und in bewußtem Rückgang auf die altchinesiche Literatur und Poesie entwickelte die sittlichen Forderungen höchst eindrucksvoll Kong-tse (Kong-fu-tse, Konfuzius geb. 551 v. Chr., Chinas „ungekrönter König"). Aus seiner Schule die fünf King oder kanonischen Bücher (Sammlung überlieferter Texte) und die vier Schuh oder klassischen Bücher, darunter Lun-yü, die „Unterredungen" des Konfuzius. Unter den Nachfolgern des Konfuzius sind sein Enkel Tse-tse, Meng-tse (372—289 v. Chr.) und später Tschu-tse (1017—1073) und Tschu-hi (1130—1200 n. Chr.) zu nennen. Zu einer mystischen Lehre von der unsagbaren, alles durchdringenden Weltvernunft (Tao-Weg, Sinn, Logos) und zu milder resignierender Ethik vom „Nichttun" bildete Lao-tse (geb. 604 v. Chr.; von ihm das Tao-teh-king) die chinesische Religiosität fort. Ihm schlossen sich an Lieh-tse (5 Jahrh. v. Chr.) und Tschuang-tse (3 Jahrh. v. Chr.). Andere philosophische Standpunkte entwickelten Yang-tschu (Hedonismus, 4. Jahrh. v. Chr.). Moh-ti (Altruismus) und Wan-tschung (Materialismus, 27—98 n. Chr.).

Übersetzungen: R. Wilhelm, Kungfutse Gespräche, Jena 1910; ders., Mong-dsi, Jena 1916; ders., Lao-tse Tao-te-king, Jena 1911; ders., Liä-dsi, Das wahre Buch vom quellenden Urgrund, Jena 1911. A. Forke, Lun-Heng, Philosophical essays of Wang-Tschung, L. 1907 ff.

D. T. Suzuki, a brief history of early chinese philosophy, London 1914. W. Grube, Chines. Philosophie i. Kultur d. Gegenwart, herausg. von Hinneberg, I, Abt. V, Allgemeine Gesch. d. Philos. 2. A. L. 1913.

Unter den Völkern des Mittelmeers haben die Griechen die Philosophie geschaffen. Sie entstand unter den Bedingungen, welche die intellektuelle Entwicklung Europas zur Wissenschaft überhaupt bestimmt haben. Indem

die aufklärerische Richtung die Mythenwelt zurückdrängte und zerstörte und dem Menschen ermöglichte, sich auf der Erde und in der Welt zu orientieren, wurde sie alsbald zu den großen Problemen einer rein wissenschaftlichen Welterklärung fortgeführt. Der erste, der dies nach der Überlieferung unternahm, war Thales von Milet, und daher beginnt mit ihm die Geschichte der abendländischen Philosophie. Doch ist bei den ältesten griechischen Philosophen die Macht des mythischen Vorstellens noch nicht gänzlich geschwunden; aber das Entscheidende ist, daß sich die rein wissenschaftliche Betrachtung dann durchgesetzt hat. Von Thales ab hat sich die Philosophie in geschichtlichem Zusammenhange, vermittelt durch die Erweiterung der Probleme und der Beziehungen der möglichen Lösungen zueinander, bis auf unsere Tage entwickelt.

Das Altertum.

Die Philosophie des Altertums ist wesentlich griechische Philosophie. Auch wo in der späteren Zeit andere Völker, Juden und Römer eingriffen, waren sie durch die Schule der hellenischen Kultur gegangen, von der sie mit der Wissenschaft zugleich die philosophischen Begriffe und Systeme übernahmen. Doch hat gegenüber der traditionell gewordenen Auffassung, daß die hellenisierten Völker sich lediglich auf die Rezeption und Verschmelzung der Gedanken der griechischen Denker beschränkten, Dilthey geltend gemacht, daß in dieser hellenisch-römischen Philosophie doch originale Ideen von großer Fruchtbarkeit hervorgebracht worden sind. Nach ihm wirkten in der Entstehung der europäischen Metaphysik des Altertums drei große Motive zusammen. Das erste entsprang der ästhetisch-wissenschaftlichen Kontemplation, die zur Darstellung der gedankenmäßigen und harmonischen Ordnung des Kosmos in einer allgemein gültigen Wissenschaft führt; von ihr wurden vorwiegend die griechischen Philosophen beherrscht. Ein zweites Motiv entsprang dem Willensverhalten des Menschen, das in den Verhältnissen von Recht und Staat unter dem Gesichtspunkte des Imperiums, der Legislation und der Abgrenzung der Sphären von Herrschaft und Abhängigkeit das Verhältnis Gottes zur Natur und den Dingen erfaßt; von ihm war das philosophische Denken der Römer beherrscht. Das dritte Motiv liegt in dem religiösen Gemütsverhalten, das in der inneren Beziehung des menschlichen Herzens zu seinem Gott wurzelt und nach der Rückkehr in den Willen Gottes verlangt; dieses Motiv wurde in der Verschmelzung der griechisch-römischen Philosophie mit dem aus dem Osten kommenden Offenbarungsglauben von dem Zeitalter Christi ab entwickelt.

P. Deussen, Die Philosophie der Griechen, L. 1911, Th. Gomperz, Griechische Denker, 1898—1902. 3 Bde. Windelband-Bonhöffer, Geschichte der alten Philosophie in Iwan Müllers „Handbuch der klassischen Altertumswissenschaften". 3. A. München 1912. A. Döring, Geschichte der griechischen Philosophie, L. 1903. Ed. Zeller, Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie. 6. A. L. 1908; ders., Die Philosophie der Griechen, 5 Bde., L., letzte Aufl. 1892 ff. J. Burnet, Greek Philosophy I, London 1914. Cl. Baeumker, Das Problem der Materie i. d. griech. Philosophie, Münster 1890. W. Freytag, Entwicklung d. griech. Erkenntnistheorie bis Aristoteles, Halle 1905. Br. Bauch, Das Substanzproblem i. d. griech. Philos. Heidelberg 1910. Max Wundt, Geschichte der griech. Ethik. Bd. 1ff. L. 1908f. J. Walter, Geschichte d. Ästhetik i. Altertum, L. 1893.

Der Bestand der Quellen, aus denen wir unsere Kenntnis der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie schöpfen, ist ein sehr ungleichartiger. Erst die Erfindung der Buchdruckerkunst hat eine gesicherte Überlieferung der Werke der Philosophen und der Nachrichten über sie möglich gemacht. Aber während aus dem Mittelalter sich die größte Zahl der Handschriften in den Kloster- und Universitätsbibliotheken, vor allem in Paris, erhalten hat, hat die Zerstörung der alten Welt die literarischen wie alle anderen Denkmäler in einen Trümmerhaufen verwandelt. Hieraus entsteht der klassischen Philologie eine ihrer bedeutendsten Aufgaben: durch Sammlung, kritische Redaktion der Fragmente und sodann durch Verwertung der im Altertum bereits lebhaft gepflegten Überlieferungen unser Wissen über das Verlorene wieder herzustellen.

Unsere Quellen bilden einerseits die Werke der Philosophen selbst, soweit wir sie besitzen, anderseits die mannigfachen Erwähnungen ihrer Lehren und die im Altertume selbst unternommenen geschichtlichen Versuche.

a) Von den Schriften der griechischen Philosophen vor Xenophon und Platon sind nur Fragmente auf uns gekommen. Vollständig besitzen wir allein die Werke Platons; von denen des Aristoteles ist vieles verloren gegangen und verderbt, doch hat sich der Hauptkörper seiner Lehrschriften erhalten. Aus der späteren Literatur sind die wichtigsten uns überlieferten Schriften die des Lucretius für die epikureische Schule, des Seneka und Epiktet für die stoische, des Sextus Empirikus für die skeptische Schule, des Cicero für den römischen Eklektizismus, des Philo für die griechisch-römische Religions-Philosophie, des Plutarch und Plotins für den Neuplatonismus, der Kirchenväter und Augustins für die Patristik, sowie die Kommentare des Alexander von Aphrodisias und des Simplicius zu aristotelischen, des Proklos zu platonischen Werken.

b) Aus den in den Werken der Philosophen selbst enthaltenen Auseinandersetzungen mit gegnerischen Richtungen und weiteren gelegentlichen Erwähnungen bei anderen Schriftstellern lassen sich ergänzende Aufschlüsse über Verlorenes gewinnen; wichtig ist dabei, den Parteistandpunkt der jeweiligen Darstellung zu erfassen und in Abzug zu bringen. Als weitere mittelbare Quellen kommen vornehmlich in Betracht die dogmen-geschichtlichen Darstellungen (nach Diels als Doxographen bezeichnet) und die biographischen Darstellungen. Die doxographische Überlieferung geht auf die Schule des Aristoteles zurück, in welcher zuerst eine gelehrte Bearbeitung der Geschichte der Philosophie entstand. Das von Theophrast verfaßte Hauptwerk (φυσικῶν δόξαι 18 Bücher) ist bis auf einige Fragmente insbesondere über die Theorien der sinnlichen Wahrnehmung verloren gegangen; auf ihm beruhen aber (nach Diels), die meisten doxographischen Darstellungen der späteren Zeit (besonders wichtig die pseudo-plutarchischen Placita und die Exzerptensammlungen des Johannes Stobaeus c. 470 n. Chr., die beide aus einer gemeinsamen Quelle, den Pacita des Aëtios um 100 n. Chr. geschöpft sind; dieser wiederum fußte auf den „Vetusta placita“ eines Unbekannten, dessen wesentlichste Nachrichten auf Theophrasts Werk beruhen). Die biographische Literatur, als dessen Begründer der Aristotelesschüler Aristoxenos durch seine βίοι gilt und die später von alexandrinischen Gelehrten gepflegt wurde, ist uns nahezu völlig verloren gegangen; in besonderer Ausgestaltung entwickelt sie sich zu einer Geschichte der einzelnen philosophischen Schulen und ihrer Häupter, die zuerst Sotion (c. 200 v. Chr.) in seiner Διαδοχή τῶν φιλοσόφων in systematische Darstellung gab, die wiederum Vorlage zahlreicher späterer Werke wurde. Dazu kommen die chronologischen Überlieferungen; grundlegend waren die Χρονογραφίαι des alexandrinischen Bibliothekars Eratosthenes von Kyrene c. 275—194 v. Chr.; auf sie stützte sich die in Versen verfaßte Chronik des Apollodoros v. Athen c. 140 v. Chr. Auf dieser gesamten Literatur beruht die unkritische Kompilation des Diogenes Laertius (220 n. Chr.), dessen zehn Bücher: vom Leben, den Lehren und den Aussprüchen der berühmten Philosophen handelnd, für uns eine unentbehrliche, nach ihrem Werte und ihrer Entstehung aber noch nicht aufgeklärte Hauptquelle sind.

H. Diels Doxographi graeci, Be. 1879. Diogenes Laertius, herausg. von Cobet, Paris 1850; in deutscher Übersetzung von Boruheck, Wien 1807. Eine Auswahl aus den Fragmenten und Werken der Philosophen des Altertums in Historia philosophiae graecae, testimonia auctorum collegerunt notisque instruxerunt H. Ritter et A. Preller. 9. A. ed Wellmann, Gotha 1903.

I. Die vorattische Philosophie.

Daß die griechische Philosophie ursprünglich aus dem Orient stamme, ist in alter Zeit (insbesondere von den Alexandrinischen Schulen) und in neuerer Zeit oft ausgesprochen worden. Aber diese Behauptung ist unerweislich. Sicher ist, daß für die Entwicklung der griechischen Philosophie die seit der Mitte des 7. Jahrhunderts erfolgende Erschließung Ägyptens von großer Bedeutung war; sie gestattete den Griechen, das mathematische und astronomische Wissen älterer Kulturen, so z. B. gewisse Bemessungsregeln von Ägypten und die Vorstellung zyklischer Regelmäßigkeit in den Bewegungen der Gestirne von Babylon, aufzunehmen und in den weiterreichenden Zusammenhang des geistigen Lebens des Orients einzutreten. Aber die genauere Erforschung dieses Orients hat immer deutlicher den Abstand zwischen den griechischen Leistungen und dem, was sie übernehmen konnten, herausgestellt. Fraglich ist höchstens, ob gewisse Theorien, wie die Seelenwanderungslehre der pythagoreischen Schule, aus dem Orient stammen, und ob vielleicht später ein direkter Einfluß, z. B. der indischen Philosophie (Pyrrhon, Gnosis) stattgefunden habe. Zu einer nachhaltigen Wechselwirkung zwischen Orient und Okzident kam es erst in der Epoche, in welcher die hellenische Philosophie mit dem orientalischen Offenbarungsglauben sich auseinandersetzte.

H. Diels, Poëtarum philosophorum Fragmenta. Be. 1901. H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. 2 Bde. 2. A. Be. 1907. W. Nestle, Die Vorsokratiker, in Auswahl übersetzt. Jena 1908. B. Münz, Die Keime der Erkenntnistheorie in der vorsophistischen Periode der griechischen Philosophie, Wien 1880. W. A. Heidel, Qualitative Change in Pre-Socratic Philosophy, ArchGPh. XIX.

Zur Geschichte einzelner Begriffe: H. Diels, Elementum 1899. A. W. Heidel, Περὶ φύσεως, Boston 1910. E. A. Taylor, Varia Socratica (The words εἶδος, ἰδέα), Oxford 1911.

Die Entstehung der Philosophie in Griechenland vollzog sich in engem Zusammenhang mit der Wissenschaft, insbesondere der Naturwissenschaft und der Mathematik. Auf ihre ältesten Vertreter werden zugleich wesentliche der ersten Versuche, Gestalt und Lage der Erde im Weltraume und ihre natürliche Gliederung zu erkennen, Hypothesen über den Weltbau, Erklärungen der Wettererscheinungen, Vermutungen über die Abstammung des Menschen, grundlegende elementare mathematische Sätze zurückgeführt. Sehr bald trat hierzu die Erforschung der lebenden Geschöpfe, von der uns die unter dem Namen des Hippokrates überlieferten Schriften, die zum größten Teil dem 5. Jahrhundert angehören, Zeugnis geben. Dieses Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft hat sich bis zur Schule Platons, in der Mathematik und Astronomie, und der Schule des Aristoteles, in der die beschreibenden Wissenschaften vorzüglich gepflegt wurden, erhalten. Im 6. Jahrhundert führte die Vorherrschaft des wissenschaftlichen Geistes zu einer weitreichenden Aufklärungsbewegung, aus der eine rationelle Umgestaltung und Kritik des Mythos (Hesiod) und eine auf Maßhalten und Besonnenheit zielende Lebensweisheit (Zeitalter der sieben Weisen; übereinstimmend nur genannt: Thales, Bias, Pittakos, Solon) hervorgegangen ist.

Max Simon, Geschichte der Mathematik im Altertum. Be. 1909. E. Hoppe, Mathem. u. Astronomie i. klass. Altertum, Heidelberg 1911. F. Boll, Die Entwicklung d. astron. Weltbildes: Kultur der Gegenw. III, 3. L. 1913. O. Gilbert, Die metereolog. Theorien d. griech. Altert., L. 1907. M. Neuburger u. Pagel, Handbuch d. Gesch. d. Medicin, Jena 1901—05. J. L. Heiberg, Naturwissenschaften u. Mathematik i. klass. Altertum, L. 1912.

Aber die Zeit, in der die Philosophie entstand, ist auch religiös sehr bewegt gewesen. Gegenüber der altgriechischen Frömmigkeit (Macht der Götter und Ohnmacht der Menschen, deren größter Frevel die Überhebung, ὕβρις, ist) hatte sich von Thrakien der wilde und extatische Dionysoskultus aus allenthalben, vorzüglich unter den Bauern Attikas, verbreitet. Seine Hellenisierung und Verschmelzung mit dem Apollokult wurde für das gesamte griechische Geistesleben wichtig; aus ihm ging die attische Tragödie hervor. Andrerseits entwickelte er sich in der Orphik zu Gemeinde-

bildungen mit eigenen Anschauungen von der Göttlichkeit der unsterblichen, im Leibe eingekerkerten Seele, von deren Reinigung und Befreiung vom „Rade der Geburt“ und vom Jenseits. Zahlreiche Sühnepriester (Abaris und Aristeas von Prokonnesos, Epimenides von Kreta) durchzogen die Lande. Es entstanden verschiedenartige Kosmogonien, in denen sich mythisches Denken mit den Anfängen der wissenschaftlichen Naturbetrachtung mischt. Von Pherekydes von Syros, einem jüngeren Zeitgenossen Anaximanders und angeblichen Lehrer des Pythagoras sind Fragmente einer wahrscheinlich von Anixamanders Weltansicht abhängigen Schrift „Fünfschluft“ (Πεντέμυχος) erhalten, deren Anfang lautete: Ζὰς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν ἀεὶ καὶ Χθονίη. Χθονίῃ δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῆ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζὰς γῆν γέρας διδοῖ; in ihr entwickelte er eine phantastiche Weltbildungslehre; auch die Seelenwanderung soll er gelehrt haben. Ist der Einfluß der Orphik auf einzelne philosophische Schulen (Pythagoras, Empedokles, Platon) unbestreitbar, so hat man doch aber auch für die anderen Schulen der ältesten Zeit eine Bedeutung der mystischen Bewegung vermutet. Nach Joel ist geradezu der Ursprung der Naturphilosophie in dem Geist der Mystik zu suchen, welche in der Subjektivität, dem Selbstgefühl, dem Anthropomorphismus, den religiös-inspiratorischen Zügen der Naturphilosophen hervortritt.

E. Rohde, Psyche. Bd. II 3. A. 1903. K. Joel, Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik, Jena 1906. Wolfg. Schultz, Altjon. Mystik, Wien u. L. 1907.

A. Die Philosophie des kleinasiatischen Joniens.

Die Entstehung der milesischen Naturphilosophie, von der nur dürftige Fragmente erhalten sind, ist im einzelnen nicht aufgehellt. Diels hat gezeigt, daß schon diese ältesten philosophischen Lehren höchstwahrscheinlich in festen Schulverbänden entwickelt wurden, welche die Bedeutung von rechtlich-religiösen Genossenschaften besaßen, wie es von den Pythagoreern bezeugt, von den Ärzten wohl gesichert ist; dagegen indessen Zierbarth.

H. Diels, Über die ältesten Philosophenschulen der Griechen, in Philosoph. Aufsätze, Ed. Zeller gewidmet. L. 1887. E. Zierbarth, Das griech. Vereinswesen. L. 1896.

a) Thales von Milēt (c. 625—545), aus thebanischem Geschlecht (semitische Abstammung unwahrscheinlich), Zeitgenosse des Solon und des Krösus. Sein technisches Wissen, das er sich in Ägypten erwarb, gestattete ihm die Voraussage einer Sonnenfinsternis (585). Echte Schriften von ihm waren nicht vorhanden.

Über seine Philosophie ist wenig Sicheres bekannt. Schon Aristoteles, auf den die späteren Mitteilungen zurückgreifen, schöpfte aus Mutmaßungen. Nach ihm ist Thales der „Ahnherr der Philosophie“. Er „erklärt das Wasser für das Prinzip. Er schöpfte diese Meinung vielleicht aus der Beobachtung, daß die Nahrung vor allem feucht sei, und daß das Warme selbst hieraus werde und hierdurch lebe; ferner aus der Beobachtung, daß der Same seiner Natur nach feucht sei“. Es ist indessen fraglich, ob damit nicht dem Thales Überlegungen des späteren Hippon von Samos zugeschrieben werden. Wohl aber gehen die Behauptungen auf ihn zurück, daß die Anziehungskraft des Magneten und des Bernsteins auf einer diesem einwohnenden Seele beruhe und daß die Erde auf dem Okéanos schwimme und aus ihm hervorgegangen sei. Endlich wird noch von ihm der Satz, daß alles von Göttern voll sei, berichtet.

b) Anaximandros von Milet (c. 611—545), Mitbürger und jüngerer Zeitgenosse von Thales führte den Gnomon ein, entwarf die erste Erdkarte. Seine Prosaschrift unter dem angeblichen Titel „Über die Natur“, wahrscheinlich das erste philosophische Buch, ist bis auf ein Fragment verloren gegangen. Hauptberichterstatter ist Theophrast, nach dem er als die Ursubstanz der Dinge das Unendliche (τὸ ἄπειρον) bezeichnete, das ewig und nichtalternd sei und alle Welten einschließe; die Entstehung der Welten

vollziehe sich im Lauf einer ewigen Bewegung; die Entstehung der Dinge sei Ausscheidung der Gegensätze aus dem Unendlichen. — Ob A. auf die Ursubstanz den Ausdruck Prinzip (ἀρχή) in dem späteren technischen Sinn bereits anwandte, ist fraglich. Nach Aristoteles habe er die Behauptung der Unendlichkeit der Ursubstanz damit begründet, daß das Werden keine Unterbrechung aufweise. Die schon im Altertum aufgeworfene Frage, wie sich das Unendliche zu den „Elementen“ verhalte, ob es ihre Mischung sei oder, selbst einfach aber unbestimmt, sie potentiell enthalte, ist gegenstandslos, da sie den erst in der Zeit des Empedokles entwickelten Begriff des Elementes voraussetzt. Dagegen hat A. eine eingehende Kosmologie entwickelt. Er nahm „unzählige Welten im Unbegrenzten“ (in zeitlicher Aufeinanderfolge, nach J. Burnet dagegen im räumlichen Nebeneinander) an. Aus dem Unbegrenzten scheidet sich bei der Weltentstehung zuerst das äußere Warme, die Flammenhülle, und das innere Kalte, Luft, Erde und Wasser umfassend, aus dem durch Einwirkung der Flammenhülle die Gegensätze des Trockenen und des Feuchten und unsere Erde hervorgehen, die als ein Zylinderstumpf in der Mitte des Unendlichen frei schwebt. Aus der äußeren Flammenhülle bildete sich das Himmelsgewölbe, indem sie in radförmige, mit Luft umhüllte Streifen zersprang, die um die Erde kreisen. Die aus deren Löchern hervorstrahlenden Feuerteile sind die Gestirne. Da die Erde ursprünglich flüssig war, sind die ersten Tiere fischartig gewesen. Auch der Mensch hat zunächst im feuchten Schlamm als Fisch gelebt und mit den anderen Tieren erst nach dem Austrocknen des Meeres seine jetzige Gestalt entwickelt.

P. Natorp, Über d. Prinzip u. d. Kosmologie An.'s, PhM.-H. 20, 1884. H. Diels, Über An.'s Kosmos, ArchGPh. X, 1897. Guyot, Sur l'ἄπειρον d'A. Revue de philos. IV, A. 708. A. Döring, Zur Kosmogonie A.'s, ZPhKr. 114. 1899.

Anfang der Dinge ist das Unendliche. Woraus aber ihnen die Geburt ist, dahin geht auch ihr Sterben nach dem Schicksal. Denn sie zahlen einander Strafe und Buße für ihre Ruchlosigkeit nach der Zeit Ordnung.

c) **Anaximĕnes** von Milet (zwischen 585 und 525), nach Theophrast ein Genosse des Anaximander. Wie dieser, habe er gelehrt, daß die zugrunde liegende Substanz einheitlich und unendlich sei; sie sei jedoch nicht unbestimmt, sondern Luft. Sie scheide sich in verschiedene Substanzen vermöge ihrer Verdünnung (ἀραίωσις oder μάνωσις) und Verdichtung (πύκνωσις). Wird sie verdünnt, wird sie zu Feuer; verdichtet wird sie Wasser, Erde, Stein. Die Erde ist wie die feurigen Himmelskörper sehr breit und wird gleich ihnen von der Luft getragen.

Wie unsere Seele Luft ist und uns dadurch zusammenhält, so umspannt Odem und Luft die ganze Weltordnung. Die Luft steht dem Unkörperlichen nahe, und weil wir durch den Ausfluß derselben entstehen, muß sie unendlich und reich sein, da sie niemals ausgeht.

In der „Philosophie des Anaximenes“ schien sich die Lehre der milesischen Schule zusammenzufassen. Sie ist von großer geschichtlicher Wirkung geworden und es ist nicht unwahrscheinlich, daß die pythagoreische Kosmologie an die Anschauung von dem Atmen der Welt anknüpft. Noch im Zeitalter des Anaxagoras (und wohl nicht unbeeinflußt von dessen Nus-Lehre, vielleicht aber auch in Abhängigkeit von Leucipp) hat **Diogenes von Apollonia** diesen Standpunkt, den er erst zum eigentlichen Hylozoismus ausgestaltete, vertreten. Von seiner Lehrschrift sind verschiedene Fragmente erhalten.

Der mit Geisteskraft ausgestattete Urstoff ist meines Bedünkens das, was von den Leuten die Luft genannt wird, und er lenkt alle und beherrscht alle. Denn gerade dieser, dünkt mich, ist Gott, ist

allgegenwärtig und alles verwaltend und in allem vorhanden. Und es gibt auch nicht das geringste, das nicht an seinem Wesen teil hätte. Diese Teilnahme ist aber auch nicht gleich bei dem einen Ding wie bei dem andern, sondern es gibt viele Stufen der Luft selbst wie der Geisteskraft. — Die Menschen und die übrigen Lebewesen leben durch Einatmen der Luft. Und dieser Stoff ist ihnen Seele und Geisteskraft.

B. Pythagoras und die Pythagoreer.

Das Vordringen der Perser in Kleinasien (494 wurde Milet von ihnen zerstört) veranlaßte zahlreiche Griechen (darunter Xenophanes aus Kolophon, Pythagoras aus Samos) zu Auswanderungen, besonders nach Unteritalien und Sizilien. Indem die philosophische Bewegung den Schauplatz wechselte, traf sie auf die orphische Bewegung, von der sie entscheidende Einflüsse empfing, und trat zu der sich entwickelnden Rhetorik in ein Verhältnis, das namentlich später für sie bedeutungsvoll wurde.

In enger Abhängigkeit von der Orphik entstand in Unteritalien die Philosophie der **Pythagoreer.** Von **Pythagoras,** dem Begründer ihrer Schule, wissen wir sehr wenig Sicheres; die Sage umgibt ihn mit Dunkel; er hat nichts geschrieben und soll nur mündlich gelehrt haben (αὐτὸς ἔφα). Doch wird seine geschichtliche Existenz nicht mehr ernstlich bezweifelt, wenn auch nähere Angaben über sein Leben und seine Lehre nur Wahrscheinlichkeit beanspruchen können. Aus Samos gebürtig, Sohn des Mnesarchos, soll er unter der Regierung des Polykrates um 532 „geblüht" und nach seiner Auswanderung ausgedehnte Reisen (angeblich auch nach Ägypten) unternommen haben. Später lebte er in Kroton, wo er einen Geheimbund nach orphischer Art gründete, der nach einer strengen Lebensordnung (Verbot von Fleisch- und Bohnenkost und andere asketische Einschränkungen) sittlich-religiöse Ziele verfolgte, aber allmählich zu einer politischen Macht (im konservativ-aristokratischen Sinne) wurde. Dies wurde für den Bund verhängnisvoll; in den Parteikämpfen wurde er, wahrscheinlich um die Mitte des 5. Jahrhunderts, zersprengt und seine überlebenden Mitglieder mußten fliehen, zunächst nach Rhegion, später nach Hellas. Durch sie wurde die pythagoreische Philosophie erst in Griechenland bekannt und nur von den Lehren der späteren Pythagoreer haben sich Berichte und Fragmente erhalten. Was von ihnen auf Pythagoras zurückgeführt werden kann, ist ganz unsicher; wahrscheinlich dürfen ihm indes die Lehre von der Seelenwanderung, von Wiedergeburt und Wiedererinnerung und die Anfänge mathematischer, insbesondere Zahlenspekulationen zugeschrieben werden. Auf der Verbindung von religiöser Mystik und mathematischer Forschung beruhte die Eigenart der Schule. Freilich überwog bald bei einigen ihrer Mitglieder die eine Tendenz („Akusmatiker"), bei ihren bedeutendsten hingegen die andere Tendenz („Mathematiker"). Vermutlich bewegte sich die von P. angebahnte mathematische Betrachtung der Welt, die er zuerst als „Kosmos" bezeichnet haben soll, im Gegensatz zu dem milesischen Monismus von Anfang an auf einen Dualismus zu, der den Begriff der Form (εἶδος) als wichtigstes Konstruktionselement herausstellte. Ob die älteste Lehre der Pythagoreer an Anaximenes (Einatmen des „grenzenlosen Odems" außerhalb der Himmelssphäre durch die Welt) anknüpfte, ob wir in dem zweiten Teil des parmenideischen Lehrgedichtes eine Darstellung ihrer Kosmologie zu erblicken haben, ist hypothetisch und bestritten.

Der erste unter den Pythagoreern, über den gesicherte geschichtliche Kunde erhalten ist, ist **Philolaos,** Zeitgenosse von Sokrates, lehrt nach Auflösung des Bundes als anerkanntes Schulhaupt in Theben, wo Simmias und Kebes als seine Schüler genannt werden, kehrte aber später nach Unteritalien zurück. Nach Auszügen aus Menons Jatrika schrieb er über Medizin und erweist sich dadurch (nach J. Burnet) als von der medizinischen Schule

Siziliens abhängig, die von Empedokles beeinflußt war; nach Diels bekundet er eine eklektische Abhängigkeit von dem Sophisten Prodikos. Die Echtheit der unter seinem Namen überlieferten Fragmente ist äußerst bestritten. Als weitere Pythagoreer werden genannt: neben Philolaos Lysis und als dessen Schüler Eurytos, ferner Timaios aus Lokroi, Echekrates. Auch der Arzt Alkmaion aus Kroton, in der Mitte oder im Anfang des 5. Jahrhunderts, stand der pythagoreischen Schule nahe; er teilte mit ihr die Gegensatzlehre, auf Grund deren er die Gesundheit als die Harmonie entgegengesetzter Kräfte definierte („Isonomie"). Von ihm wird ferner der erste Beweis für die Unsterblichkeit der Seele berichtet, da sie unsterblichen Dingen nahe und immer in Bewegung sei wie die Himmelskörper. Er entdeckte endlich das Gehirn als Sitz der Seele, zu dem die Empfindungen durch Kanäle (Poren, πόροι) geleitet werden.

Der Quellenbestand erlaubt nicht, die Entwicklung und Umbildung der pythagoreischen Lehre durch diese Denker auch nur ungefähr zu rekonstruieren. Nach Döring (Griech. Philos.) bildet den ältesten Teil die Lehre von den Gegensätzen; die Entdeckung der Planeten nach 500 habe dann in Verbindung mit der Musiktheorie zur Lehre der sogenannten Sphärenharmonie geführt; das Hauptsystem des wissenschaftlichen Pythagoreismus, das um 480—470 anzusetzen sei, ist dadurch gekennzeichnet, daß die Zahlenforschung den maßgebenden Einfluß auf die Welterklärung gewann. Nach J. Burnet (Greek Philosophy I) bildet den Ausgang der pythagoreischen Philosophie die Entdeckung, daß sowohl die musikalische Harmonie (Pythagoras) wie die Gesundheit (Alkmaion) auf einer Mischung beruht, die zahlenmäßig durch ein Verhältnis des Begrenzten und des Unbegrenzten zu bestimmen und in der Gestalt gewisser Figuren (εἴδη) zu fassen ist. Diese Figuren, dargestellt durch Punktordnungen, können Eigenschaften gewisser Zahlen erklären und daher als diese selbst angesehen werden. Wichtig für die weitere Entwicklung ist dann die Elementenlehre des Empedokles, an die die Zahlenlehre anzupassen Philolaos versucht habe; ihm habe sich daraus die Ablehnung der älteren Vorstellung der Seele als eines unsterblichen und vom Körper lösbaren Wesens und ihre Auffassung als eine Funktion des Körpers (als Harmonie der in ihm vereinigten entgegengesetzten Bestandteile) ergeben. Platons Konstruktion der Elemente aus elementaren Dreiecken (Timäus) dürfte, obwohl die Lehre von den fünf regelmäßigen Körpern erst in der Akademie vervollständigt wurde, sich auf die pythagoreische Lehre dieser Phase stützen. Sodann wirkte die Kritik des Zenon, der die Konstruktion des Räumlichen aus Einheiten aufhob, auf eine Umgestaltung der Zahlenlehre ein; die „Figuren" wurden nicht mehr als mit den Zahlen identisch, sondern nur noch als ihnen gleich (was Aristoteles nicht unterscheidet) angesehen, wodurch einerseits eine freie Analogiebildung der Zahlen mit allen möglichen Dingen (die den Zahlen „nachahmen"), andrerseits die Entwicklung zu der Ideenlehre des platonischen Sokrates ermöglicht wurde.

E. Chaignet, Pythagore et la philosophie pythagorienne, Paris 1873. A. Döring, Wandlungen i. d. pythagor. Lehre ArchGPh. 5, 1892. W. Bauer, Der ältere Pythagoreismus, Bern 1897. R. Newbold, Philolaos, ArchGPh. 19, 1906.

(Aus den Philolaos zugeschriebenen Fragmenten.) *Notwendig müssen die vorhandenen Dinge entweder alle begrenzend oder unbegrenzt oder beides zugleich sein. Dagegen nur unbegrenzt oder nur begrenzend können sie wohl nicht sein. Da sie nun offenbar weder aus lauter Begrenzendem bestehen noch aus lauter Begrenztem, so ist doch klar, daß die Weltordnung und was in ihr ist, aus Begrenzendem und Unbegrenztem zusammengefügt ist. — Die Natur der Zahl ist Kenntnis spendend, führend und lehrend für jeglichen in jeglichem Dinge, das ihm zweifelhaft oder unbekannt ist. Denn nichts von den Dingen wäre irgendwann klar, weder in ihrem Ver-*

hältnisse zu sich noch zu anderen, wenn die Zahl nicht wäre und ihr Wesen. So aber bringt sie alle Dinge mit der Sinneswahrnehmung in Einklang innerhalb der Seele und macht sie dadurch kenntlich und einander entsprechend nach des Gnomons Natur, indem sie ihnen Körperlichkeit verleiht und die Verhältnisse der begrenzenden und unbegrenzten Dinge jegliches für sich scheidet. — Nichts von Lug nimmt die Natur der Zahl, die Harmonie besitzt, in sich auf. Denn er ist ihr nicht eigen. Aber der Natur des Unbegrenzten und Unsinnigen und Unvernünftigen ist Lug und Trug eigen. — Es bezeugen aber auch die alten Theologen und Seher, daß die Seele mit dem Körper wie zur Strafe zusammengejocht und in ihm wie in einem Grabe bestattet ist.

(Zahlenlehre, nach dem Bericht des Aristoteles, Metaph. I 985 b ff.): Die Pythagoreer hielten die Prinzipien der Mathematik „für die Prinzipien aller Dinge. Da nämlich in diesem Gebiete die Zahlen der Natur nach das Erste sind und sie in den Zahlen viel Ähnlichkeiten zu sehen glaubten mit dem, was ist und entsteht, mehr als in Erde, Feuer und Wasser — die eine Bestimmtheit der Zahl sollte Gerechtigkeit, eine andere Seele oder Vernunft, wieder andere Reife sein und sozusagen alles und jedes, was es gibt —, indem sie ferner die Eigenschaften und Verhältnisse der musikalischen Töne in Zahlen fanden, so hielten sie, da das andere seiner ganzen Natur nach den Zahlen nachgebildet erschien, die Zahlen aber als das Erste in der ganzen Natur galten, die Elemente der Zahlen für Elemente alles Seienden und das ganze Himmelsgewölbe für Harmonie und Zahl". Sie erachten „die Zahl als Prinzip, sowohl als Materie für das Seiende, als auch als Bestimmtheiten und Zustände; als Elemente der Zahl aber betrachten sie das Gerade und das Ungerade, von denen das eine begrenzt sei, das andere unbegrenzt, das Eins aber bestehe aus diesen beiden (denn es sei sowohl gerade als ungerade), die Zahl aber aus dem Eins und aus Zahlen bestehe der ganze Himmel".

(Gegensatzlehre): „Andere nehmen zehn Prinzipien an, welche sie in einer Reihe von Gegensätzen ordnen, nämlich Grenze und Unbegrenztes. Ungerades und Gerades, Einheit und Vielheit, Rechtes und Linkes, Männliches und Weibliches, Ruhendes und Bewegtes, Gerades und Krummes, Licht und Finsternis, Gutes und Böses, Quadrat und Oblongum."

(Sphärenharmonie): Indem einige Pythagoreer meinten, daß, wenn so große Körper wie die Gestirne sich bewegten, ein Geräusch entstehen müsse, und weiter voraussetzten, „daß die Geschwindigkeiten infolge der Abstände die Verhältniszahlen des musikalischen Einklanges enthalten, behaupteten sie, es entstehe, indem die Gestirne im Kreis bewegt werden, ein harmonischer Schall; da es aber dann unbegründet zu sein scheine, daß wir diesen Schall nicht gleichfalls hören sollten, so behaupten sie, die Ursache hiervon liege darin, weil gleich bei unserer Geburt das Geräusch schon vorhanden sei".

Die wissenschaftlich bedeutendste Schöpfung der Pythagoreer ist ihre Astronomie, die wahrscheinlich von den feuergefüllten Lufträdern der milesischen Kosmologie ausging. Es ist nicht ausgeschlossen, daß schon Pythagoras die Intervalle zwischen diesen Ringen mit den musikalischen Intervallen identifizierte (sogenannte Sphärenharmonie). Später entwickelt sich dafür unter dem Eindruck der Entdeckung der Kugelgestalt und Bewegung der Erde sowie der Planeten die Vorstellung, daß im Mittelpunkt der Welt ein Zentralfeuer (nicht identisch mit der Sonne) ist, um welches zehn Körper, darunter eine Gegenerde (ἀντίχθων), kreisen. Der nächste Schritt war die angeblich von dem Pythagoreer Ekphantos, in Wirklichkeit wohl von Herakleidos aus Pontos (geb. um 395, Schüler Platons, aber auch den Pythagoreern nahestehend) ausgesprochene Annahme der Achsendrehung der Erde.

Die Identifizierung des Zentralfeuers mit der Sonne führte dann Aristarch von Samos (um 280 v. Chr. Geb.) und Seleukos von Seleucia (um 150 vor Chr. Geb.) zur heliozentrischen Weltansicht; diese konnte sich aber gegenüber der von Eudoxos (406—353) und Aristoteles entwickelten geozentrischen Sphärentheorie, die dann in Alexandria durch die Epizyklen ersetzt und durch Ptolemaios abgeschlossen wurde, im Altertum nicht durchsetzen.

C. Die Eleaten und Heraklit.

In der nächsten Generation der Griechen, die bis in das 5. Jahrhundert reicht, schreitet das Denken über die Entwürfe einer Kosmologie und Versuche, die Ursubstanz zu bestimmen, zu allgemeinsten logisch-metaphysischen Erörterungen fort. Im Mittelpunkt der philosophischen Bewegung steht Parmenides. Aber die Beziehungen, die ihn mit seinen Vorgängern (Anaximander, Pythagoreer?), zu Xenophanes (dessen philosophische Stellung und Bedeutung ganz unsicher geworden ist), zu Heraklit und den nachfolgenden Philosophen (Alkmaion, Protagoras und den Atomisten) verknüpfen, sind noch nicht endgültig geklärt. Der Bestand der Quellen erlaubt vorläufig noch keine sichere Kenntnis der Schulzusammenhänge und Schulgegensätze dieser Epoche.

K. Reinhardt, Parmenides, Bonn 1916.

a) Die eleatische Schule, die sich vielleicht im Gegensatz zu Heraklit oder dem altpythagoreischen Dualismus (Polemik gegen die 'Doppelköpfe') entwickelte, wurde von Platon und Aristoteles als 'Stillsteher des Alls' bezeichnet. Als Stifter der eleatischen Schule galt im Altertum

Xenophānes aus Kolophōn in Kleinasien, geb. ungefähr 580/77, führte von 25 Jahren an ein Wanderleben (als Rhapsode?) und lebte noch mit 92 Jahren; nach Theophrast soll er noch Anaximander gehört haben. Kam im späteren Alter nach Elēa in Unteritalien. Er schrieb Gedichte religiös-sittlichen Inhalts, Elegien und Satyren gegen Homer und Hesiod; ob auch ein eigenes Lehrgedicht περὸ φύσεως, ist fraglich. Nach Aristoteles (Met. 1, 5, 986 b) war Xenophanes der erste Einheitslehrer unter den eleatischen Philosophen; doch habe er sich über das Wesen des Einen, ob begrenzt oder nicht, nicht deutlich erklärt, sondern auf das All blickend habe er nur gesagt, das Eine sei der Gott. Ob das im rein monotheistischen Sinn zu verstehen ist oder einem populären Polytheismus (wie Freudenthal wollte) Raum ließ, ist unsicher. Jedenfalls verneinte er die Veränderlichkeit des Einen. Nach Reinhardt habe er einen Dualismus von Gott (dem Einen, Unbeweglichen, Unveränderlichen) und Welt gelehrt; und zwar sei er nicht sowohl von religiöser Anschauung als vielmehr von der Dialektik des Parmenides ausgegangen. Diese Interpretation stützt sich auf die sonst abgewiesene pseudoaristotelische Schrift: de Xenophane, Melisso, Gorgia. J. Burnet dagegen, der dies späte Zeugnis gänzlich ablehnt, spricht dem Xenophanes eine selbständige philosophische Bedeutung überhaupt ab.

J. Freudenthal, Theologie des X., Breslau 1886. H. Diels, ArchGPh. X, 1897. A. Döring, X. Preuss. Jahrbücher, 1900.

Es wähnen die Sterblichen, die Götter würden geboren und hätten Gewand und Stimme und Gestalt wie sie. Doch wenn die Ochsen und Rosse und Löwen Hände hätten oder malen könnten mit ihren Händen und Werke bilden wie die Menschen, so würden die Rosse roßähnliche, die Ochsen ochsenähnliche Göttergestalten malen und solche Körper bilden, wie jede Art gerade selbst das Aussehen hätte.

In Wahrheit ist aber ein einziger Gott, unter Göttern und Menschen der größte, weder an Gestalt den Sterblichen ähnlich, noch an Gedanken. Er ist ganz Auge, ganz Geist, ganz Ohr. Doch

sonder Mühe schwingt er das All mit des Geistes Denkkraft. Stets am selbigen Ort verharrt er, sich nirgend bewegend, und es geziemt ihm nicht, bald hierhin und bald dorthin zu wandern.

Parmenides aus einem reichen Geschlechte zu Eléa, geb. entweder um 515 (nach Platon) oder um 540 (nach Diogenes Laert). Er kam 460 mit seinem Schüler Zenon nach Athen. Er verfaßte ein philosophisches Lehrgedicht (in zwei Teilen: Wahrheit und Meinung) in Hexametern, vielleicht die erste philosophische Darstelluug in poetischer Form. Die erhaltenen Fragmente sind verschiedener Deutung fähig. Vor allem ist der Begriff des Seins und des Seienden strittig. Während er nach Zeller, Gomperz und J. Burnet realistisch und körperlich („Raumwesen") zu verstehen ist, ist er nach Natorp und Bauch idealistisch, als das im reinen Denken als seiend Gedachte aufzufassen, wobei die räumlichen Bezeichnungen nur Bilder und Vergleichungen sind. Sodann ist Sinn und Absicht der zweiten Hälfte des Gedichtes, die den Weg der Meinung beschreibt, problematisch. Teils wird es als eigene Hypothese des Parmenides über die sinnlich wahrnehmbare Welt (Windelband, Gomperz), teils als Kritik anderer Lehren (z. B. des Heraklit nach Patin, oder der Pythagoreer nach J. Burnet), teils als kritische Übersicht über Ansichten der bisherigen Denker zu propädeutischen Zwecken der Schule (Diels) aufgefaßt. Nach Reinhardt gibt der zweite Teil eine logisch-metaphysische Theorie der Welt als Vorstellung des Menschen, welche dann geradezu den Ausgangspunkt der weiteren philosophischen Entwicklung gebildet haben soll. Den Schlüssel zum Verständnis des ganzen Gedichtes findet J. Burnet in dem Proömium, das als Bild der Bekehrung des Parmenides von der (pythagor.) Meinung zur Wahrheit zu deuten sei.

H. Diels, Parmenides' Lehrgedicht, griech. und deutsch, Berlin 1897. H. Kösters, Das parmen. Sein i. Verh. z. platon. Ideenlehre. Progr., Viersen 1901. K. Reinhardt, Parmenides, Bonn 1916.

Auf einem Wagen fährt der Dichter-Denker den Weg zur Göttin empor, die allein den wissenden Mann durch alle Dinge leitet. Zwei Wege der Forschung eröffnet sie ihm, den Weg der Wahrheit und den Weg der Meinung. Der erste ist, daß das Seiende ist und daß es unmöglich nicht sein kann; der andere, daß es nicht ist und daß dies Nichtsein notwendig sei.

(Der Weg der Wahrheit.) *Es ist dasselbe, was gedacht werden kann und was sein kann. Notwendigerweise muß das, was gedacht und gesprochen werden kann, sein.* (Diels übersetzt: Das Seiende denken und sein ist dasselbe. Das Sagen und Denken muß ein Seiendes sein.) *Das Sein ist, weil ungeboren, auch unvergänglich, ganz, eingeboren, unerschütterlich und ohne Ende. Es war nie und wird nicht sein, weil es allzusammen nur im Jetzt vorhanden ist, eins und unteilbar. Denn was für einen Ursprung willst du für das Seiende ausfindig machen? Weder aus dem Seienden kann es hervorgegangen sein — es gab ja kein anderes Sein vorher — noch kann ich dir gestatten, seinen Ursprung aus dem Nichtseienden zu behaupten oder zu denken! Denn es ist unsagbar und undenkbar, wie es nicht existieren solle. Welche Verpflichtung hätte es denn auch antreiben sollen, früher oder später mit dem Nichts zu beginnen und zu wachsen? So muß es also entweder auf alle Fälle oder überhaupt nicht existieren. Auch teilbar ist es nicht, weil es ganz gleichartig ist. Und es gibt nirgends etwa ein höheres Sein, das seinen Zusammenhang hindern könnte, noch ein geringeres; es ist vielmehr ganz von Seiendem erfüllt.*

Darum ist es auch ganz unteilbar; denn ein Seiendes stößt dicht an das andere. Aber unbeweglich liegt es in den Schranken gewaltiger Bande ohne Anfang und Ende; denn Entstehung und Vergehen ist weit in die Ferne verschlagen; als Selbiges im Selbigen verharrend, ruht es in sich selbst. — Darum ist alles leerer Schall, was die Sterblichen in ihrer Sprache festgelegt haben, überzeugt, es sei wahr: Werden und Vergehen, Sein und Nichtsein, Veränderung des Ortes und Wechsel der leuchtenden Farbe. Aber da eine letzte Grenze vorhanden, so ist es abgeschlossen nach allen Seiten hin, vergleichbar der Masse einer wohlgerundeten Kugel, von der Mitte nach allen Seiten hin gleich stark.

(Der Weg der Meinung.) Die Sterblichen unterschieden zwei Formen, von denen sie aber eine nicht benennen sollten: das ätherische Flammenfeuer und die lichtlose Finsternis. Alles ist voll von Licht und dunkler Nacht. Hieraus erklärt sich Wesen und Entstehung des Himmels und der Gestirne im Äther. *Die engeren Kränze wurden ausgefüllt mit ungemischtem Feuer, die nach diesen folgenden mit Finsternis, dazwischen aber ergießt sich des Feuers Anteil. In ihrer Mitte ist die Göttin, die alles lenkt.*

Für das Verständnis des zweiten Teils der parmenideischen Dichtung ist ein Bericht des Aetios wichtig: Parmenides meinte, daß Kronen vorhanden seien, die einander kreuzten und umschlössen, aus dem dünnen und dem dichten Element wechselweise gebildet, und daß zwischen diesen sich andere Kronen (στέφανα) befänden, gemischt aus Licht und Dunkelheit. Das, was sie alle umgibt, sei fest wie eine Mauer und darunter sei eine feurige Krone. Dasjenige, was in der Mitte von all den Kronen ist, ist ebenfalls fest und seinerseits wieder von einem Feuerkreis umgeben. Der zentrale Kreis der gemischten Krone ist die Ursache der Bewegung und Entstehung für alles Übrige. Er nennt ihn „die Göttin, die ihre Bahn bestimmt", die Inhaberin der „Lose" und „Notwendigkeit".

Zenon von Elĕa, etwa 490—430, Schüler des Parmenides, soll als Märtyrer der Freiheit gestorben sein; nach dem platonischen Parmenides Verfasser einer Prosaschrift (γράμματα), welche in mehreren, vielleicht 40 Erörterungen (λόγοι) die Unhaltbarkeit gewisser Annahmen (ὑποθέσεις) durch Entwicklung von widerspruchsvollen Folgerungen aus ihnen dartun wollte. Die Schrift war wahrscheinlich gegen die Pythagoreer gerichtet; aber auch als Verfasser einer Streitschrift gegen Empedokles wird Z. genannt. Wegen der indirekten Argumentationsmethode, welche die Voraussetzungen des Pluralismus aufheben und damit die Lehre des Parmenides erweisen sollte, bezeichnet ihn Aristoteles als den Erfinder der Dialektik. Seine Beweise richten sich gegen die Einheit als Konstruktionselement, die Vielheit, den Raum, die Bewegung, die Sinneswahrnehmung.

E. Wellmann, Zenons Beweise, Frankf. a. O. 1870. R. Salinger, Kants Antinomieen u. Zenons Beweise, ArchGPh. 1906.

(Einheit). Wenn das Eine keine Größe hätte, dann würde es nicht einmal sein und alles wäre unendlich klein; hat es aber Größe, dann wird es wegen seiner unendlichen Teilbarkeit als unendlich groß zu denken sein.

(Vielheit). Wenn die Dinge ein Vieles sind, müssen sie endlich an Zahl sein, da sie genau soviel sind als sie sind; sie müssen aber zugleich auch unendlich an Zahl sein, da immer wieder andere Dinge zwischen ihnen und so fort anzunehmen sind.

(Raum.) Wenn es Raum gibt, wird er in etwas, also wieder in einem Raum sein und so fort ins Unendliche.

(Bewegung.) Bewegt sich ein Körper, so müßte er, um an das Ende seiner Bahn zu kommen, erst die Hälfte derselben und vorher die Hälfte dieser und so fort durchlaufen, er müßte eine unendliche Anzahl von Punkten in einer unendlichen Zeit zurücklegen. — Achilleus wird niemals die Schildkröte einholen, da er zuerst den Platz erreichen muß, von dem diese ausging; aber während dieser Zeit ist die Schildkröte schon ein Stück weiter gekommen. — Der fliegende Pfeil ist in Ruhe, da er in jedem gegebenen Augenblick einen bestimmten Raum ohne Ortsveränderung einnimmt. Was sich bewegt, bewegt sich weder an der Stelle, wo es ist, noch an der Stelle, wo es nicht ist. — Bewegen sich zwei Reihen von Körpern parallel und mit gleicher Geschwindigkeit, aber entgegengesetzt gerichtet an einer dritten Reihe ruhender Körper vorbei, so passiert jede der bewegten Reihen doppelt so viel Körper der andern bewegten als der ruhenden Reihe und die halbe Zeit wäre gleich der ganzen.

(Sinneswahrnehmung.) Bringt ein fallender Kornhaufe ein Geräusch hervor, so müßte es auch jedes einzelne Korn tun; da es dieses nicht tut, kann es auch der ganze Haufe nicht tun.

Melissos aus Samos, um 440, ebenfalls ein Schüler des Parmenides, wahrscheinlich identisch mit dem Befehlshaber der samischen Flotte, welche 440 über die Athener siegte. Von seiner Schrift „Über das Seiende" existieren noch einige Fragmente. Von der pseudoaristotelischen Schrift: de Xenophane, Melisso, Gorgia sind wohl die beiden ersten Kapitel auf ihn zu beziehen. Wahrscheinlich polemisierte er gegen die Jonier und wohl auch gegen Anaxagoras.

Franz Kern, Zur Würdigung des Melissos v. S., Stettin 1880, Festschrift des Stadtgymn. A. Pabst, De M. fragmentis, Bonn 1889. M. Offner, Zur Beurteilung des M., ArchGPh.

Immerdar war, was da war, und immerdar wird es sein. Da es nicht entstanden ist und nicht vergehen kann, *so hat es auch keinen Anfang und kein Ende, sondern ist unendlich.* Und wie es immer da ist, *so muß es auch immerdar der Größe nach unendlich sein. So ist es denn ewig und unendlich und eins und vollständig gleichmäßig. Und es könnte nicht untergehen oder sich vergrößern oder umgestalten, noch empfindet es Schmerz oder Leid.* Auch gibt es kein Leeres und kein Dicht oder Dünn, *denn das Dünne kann unmöglich ähnlich voll sein wie das Dichte, sondern durch das Dünne entsteht ja bereits etwas, das leerer ist als das Dichte.* Wenn es also überhaupt etwas gibt, so muß es Eins sein. Gibt es viele Dinge, so muß ein jedes so beschaffen wie dieses Eins sein.

b) Herakleitos von Ephesos, aus dem vornehmsten Geschlecht dieser Stadt, dem die Würde des ἄρχων βασιλεύς erblich war, etwa 540—480. Wegen des orakelhaften und aphoristischen Stiles seiner Lehre, die er in einer Schrift „Über die Natur" auf dem Altar des Tempels zu Ephesos niederlegte, wurde er der „Dunkle", ὁ σκοτεινός, genannt. Die einstige Ordnung des in Fragmenten Erhaltenen ist für uns nicht mehr sicher erkennbar; einen Versuch

der Rekonstruktion hat Bywater unternommen. Heraklitisches Lehrgut enthalten die pseudo-hippokratischen Schriften περὶ διαίτης und περὶ τροφῆς. Wichtige Darstellungen seiner Lehre geben die Berichte des Änesidem bei Sext. Empir. Dogm. II 126—134 und bei Diogenes Laert. Die Dürftigkeit der Überlieferung sowie die dunkle Form der erhaltenen Fragmente haben sehr verschiedene Interpretationen von H.'s Philosophie erlaubt. Ihre rein spekulativ-dialektische Ausdeutung (Lassalle) wird gegenwärtig zumeist abgelehnt und es wird anerkannt, daß das Feuer kein bloßes Symbol sei. Im „Lichte der Mysterienlehre" hat sie Pfleiderer verstehen wollen. Strittig ist, ob H. eine Sukzession aufeinander folgender Welten (Zeller, dagegen J. Burnet) und die allgemeine Weltverbrennung (wie später die Stoiker: ἐκπύρωσις; sie würde dem Hauptsatz, daß die Einheit in dem Zusammenklang der Gegensätze besteht, widersprechen) gelehrt und wie er die Periodizität des Weltgeschehens in einem „großen Jahr" (von 18 000 oder 108 000 Jahren) verstanden habe.

Schleiermacher, Herakl. d. Dunkle v. E., 1807. Schl. Werke. 3, 2. E. Pfleiderer, H. (Tüb. 1886.) Patin, H.'s Einheitslehre, Progr. München 1886. H. Diels, Her. v. E. (griechisch u. deutsch) Be. 1901 (mit Anmerkungen). G. Schäfer, Die Philos. H.s und die moderne H.-Forschung, L. u. Wien 1902. M. Wundt, Die Philos. des H., ArchGPh. 20, 1907. O. Fredrich, Hippokratische Untersuchungen, Be. 1899.

(Einheit der Gegensätze.) *Wenn ihr nicht mich, sondern das Wort vernehmt, ist es weise zuzugestehen, daß alles eins ist. Es ist immer ein und dasselbe, was in uns wohnt: Lebendes und Totes und das Wache und das Schlafende und Jung und Alt. Wenn es umschlägt, ist es dieses jenes und jenes wiederum, wenn es umschlägt, dieses. Sie verstehen nicht, wie das Auseinanderstrebende ineinander geht: gegenstrebige Vereinigung wie beim Bogen und der Leier.* Das Auseinanderstrebende vereinigt sich *und aus den Gegensätzen entsteht die feinste Vereinigung* und alles entsteht *durch den Streit. Man soll aber wissen, daß der Krieg das Gemeinsame ist und das Recht der Streit, und daß alles durch Streit und Notwendigkeit zum Leben kommt. Krieg ist aller Dinge Vater, aller Dinge König.*

(Feuer.) *Die Weltordnung, dieselbige für alle Wesen, hat kein Gott und kein Mensch geschaffen, sondern sie war immer da und ist und wird sein ewiges lebendiges Feuer; sein Erglimmen und sein Verlöschen sind ihre Maße. Gott ist Tag, Nacht, Winter, Sommer, Krieg, Frieden, Überfluß und Hunger. Er wandelte sich aber wie das Feuer, das, wenn es mit Räucherwerk vermengt wird, nach eines jeglichen Wohlgefallen so oder so benannt wird. Alles wird das Feuer, das heranrücken wird, richten und verdammen.*

(Fluß.) *Wer in dieselben Fluten hinabsteigt, dem strömt stets anderes Wasser zu.*

(Der Weg hinauf und hinab.) *Der Weg auf und ab ist ein und derselbe. Umsatz findet wechselweise statt des Alls gegen das Feuer und des Feuers gegen das All, wie des Goldes gegen Ware und der Waren gegen Gold.*

(Der Mensch). *Der Seele Grenzen kannst du nicht ausfinden und ob du jegliche Straße abschrittest; so tiefen Grund hat sie. Schlimme Zeugen sind Augen und Ohren der Menschen, wenn sie Barbarenseelen haben. Das Denken ist der größte Vorzug und die Weisheit besteht darin, die Wahrheit zu sagen und nach der Natur*

zu handeln, auf sie hinhörend. Bei Gott ist alles schön und gut und gerecht; die Menschen aber halten einiges für gerecht, anderes für ungerecht. Es ist Pflicht, dem Gemeinsamen zu folgen. Aber obschon das Wort allen gemein ist, leben die meisten so, als ob sie eine eigene Einsicht hätten. Der Menschen wartet nach dem Tode, was sie nicht erwarten oder wähnen. Unsterbliche sterblich, Sterbliche unsterblich: sie leben gegenseitig ihren Tod und sterben ihr Leben.

An Heraklit schloß sich **Kratylos,** der auf Plato gewirkt haben soll, an. Nach Aristoteles habe er behauptet, daß man sogar nicht einmal in denselben Fluß steigen kann; schließlich habe er gar nicht mehr gesprochen, sondern nur noch durch Fingerbewegung das Fließen angedeutet. Von Einfluß war H.'s Lehre wahrscheinlich auf Protagoras. Später suchten die Stoiker an H. Anschluß.

D. Empedokles, Anaxagoras, Atomisten.

Die einseitige Entwicklung der Grundbegriffe des Seins wie des Werdens zum Weltprinzip hob jede wissenschaftliche Welterklärung auf. Empedokles, Leukippos, Anaxagoras, seit der Mitte des 5. Jahrh. v. Chr., unternahmen daher, unter Festhaltung der spekulativen Ergebnisse, die Erscheinungen zu retten (σώζειν τὰ φαινόμενα). Sie alle sind mit den Eleaten darin einverstanden, daß es ein wahrhaftes Entstehen und Vergehen (d. h. einen Übergang von Seiendem in Nichtseiendes und umgekehrt) nicht gibt; aber indem sie das eleatische Sein gleichsam zerschlagen und eine Vielheit unvergänglicher Massenteilchen anerkennen, gewinnen sie die Voraussetzungen, um den Wandel der Erscheinungen, den sie mit Heraklit nicht leugnen, als Verbindung und Trennung dieser Teilchen zu erklären. Ihr Unterschied liegt in der Bestimmung dieser Teilchen (Empedokles: Wurzelchen, ῥιζώματα. Anaxagoras: Keim (Same), σπέρματα, Leukipp: Atome, ἄτομοι), sowie der sie regierenden Kräfte (Empedokles: Haß und Liebe, Anaxagoras: Geist, νοῦς. Leukipp: Notwendigkeit, ἀνάγκη), Wahrscheinlich ist auch die Ausbildung der mathematischen Naturphilosophie der späteren Pythagoreer durch diesen Zusammenhang bedingt.

a) Empedŏkles aus Agrigent auf Sizilien, der erste dorische Philosoph. etwa 490—430; er war aus vornehmem Geschlechte und gepriesen als Redner. Physiker, Arzt (nach Galen Begründer der italischen Schule der Medizin). Wundertäter und Staatsmann, als der er im demokratischen Sinn wirkte. Zwei Schriften, von denen erhebliche Fragmente erhalten sind, das Lehrgedicht περὶ φύσεως, und ein anderes Werk religiös-mystischen Inhalts: καθαρμοί (Sühnungen), in dem die Lehre von der Seelenwanderung im Mittelpunkt steht, können ihm mit Sicherheit zugeschrieben werden. Ob die letztere Schrift als Jugendwerk (Bidez) oder als Alterswerk (Diels) aufzufassen ist, ist unentschieden.

E. Wellmann, E. in Pauly-Wissowa, Realencyclopädie d. klass. Altertumswissenschaften. Bidez, Biographie d.'E., Gent 1894. H. Diels, Über d. Gedichte d. E., Sitzungsb. d. Berl. Ak. d. Wiss., 1898. W. Nestle, Der Dualismus des E., Philol. 65, 1906.

(Elemente.) *Geburt gibt es bei keinem einzigen der sterblichen Dinge und kein Ende in verderblichem Tode. Nur Mischung gibt es vielmehr und Austausch des Gemischten: Geburt ist nur ein dafür bei den Menschen üblicher Name. Bald wächst ein einziges Sein aus Mehreren zusammen, bald scheidet es sich auch wieder aus Einem, Mehreres zu sein: Feuer, Wasser, Erde und der Luft unendliche Höhe, sodann gesondert von diesen Elementen der verderbliche Streit, der überall*

gleich wuchtige, und in ihrer Mitte die Liebe, an Länge und Breite gleich. Alles *regt sich verschieden gestaltet und zwiespältig im Streite, doch in Liebe eint es sich und sehnt sich zueinander.* Aus diesen Elementen entspringt alles, was da war, ist und sein wird; denn es gibt nur diese vier Elemente, aus denen durch gegenseitige Mischung die verschiedenartigen Gegenstände entstehen.

(Weltprozeß.) Am Beginn ist *der kugelige Sphairos von allen Seiten gleich und überall ohne Ende und froh der ringsum herrschenden Einsamkeit; in ihm herrscht die Liebe, der Streit umgibt ihn.* Indem aber der Streit in den Sphairos eindringt, scheidet er fortschreitend die Elemente und treibt die Liebe einwärts. *Wenn der Streit in die unterste Tiefe des Wirbels gekommen ist und die Liebe in der Mitte des Strudels angelangt ist, da vereinigt sich in ihr gerade alles dies, um eine Einheit zu bilden, nicht auf einmal, sondern wie eines aus dem andern sich willig zusammenfügt. Aus dieser Mischung nun ergossen sich unzählige Scharen sterblicher Geschöpfe.* Aber dann kehrt der Prozeß sich um; die Liebe dehnt sich wieder aus und der Streit wird auswärts gedrängt, bis der Anfangszustand erreicht ist, mit dem der Prozeß aufs neue beginnt.

(Organische Kombinationen.) Aus der Erde entsproßten zuerst vereinzelte Glieder, Köpfe ohne Hälse, Arme ohne Schultern; als die Liebe und der Streit zu kämpfen begannen, da fielen diese Glieder zusammen, wie gerade die einzelnen sich trafen, und es entstanden Gestalten aller Art, von denen aber nicht alle am Leben blieben.

(Wahrnehmung.) Die Wahrnehmung beruht auf den in die Durchgänge (Poren) eines jeden Sinnes passenden „Ausflüssen" der Dinge. *Mit unserem Erdstoff erblicken wir die Erde, mit unserem Wasser das Wasser, mit unserer Luft die göttliche Luft, mit unserem Feuer endlich das vernichtende Feuer; mit unserer Liebe ferner die Liebe* (der Welt) *und ihren Haß mit unsrigem traurigen Hasse. Nach dem jeweiligen* körperlichen *Verhältnis wächst den Menschen der Verstand.*

b) Anaxagŏras aus Klazomĕnae in Kleinasien, nach Aristoteles „den Jahren nach älter, den Werken nach jünger als Empedokles", etwa 500—428, lebte längere Zeit in Athen, dem Perikles befreundet, wurde 434 wegen „Gottlosigkeit" angeklagt, entzog sich dem Prozeß durch Auswanderung nach Lampsakos, wo er, 72 Jahre alt, starb. Von seinem in Prosa abgefaßten Werke haben sich ansehnliche Fragmente erhalten. Im Unterschied von Empedokles, nach welchem alle Dinge aus Mischungen, aus „Wurzelchen" von Erde, Feuer, Luft und Wasser bestehen, hielt A. diese Grundstoffe selber für Mischungen aus „Keimen", die ihrerseits schon Anteile an allen anderen enthalten. Zu ihrer Bestimmung ging er dann von Dingen aus, die eine unendliche Teilbarkeit in Teilchen besitzen, die den ganzen Dingen gleichartig sind. Solche gleichteiligen Dinge (wie aber auch ihre Teile) erhielten nach späterem aristot. Sprachgebrauch die Bezeichnung Homöomerien (ὁμοιομερῆ). Was sind das für Dinge? Nach Aristoteles und der epikureischen Tradition unendlich viele wie Wasser, Blut, Knochen (im Unterschied von den Organen, die keine Gleichteilung gestatten). Nach Tannery und

Burnet dagegen nur die alten gegensätzlichen Stoffe des Warmen und Kalten, Trockenen und Feuchten, so daß jeder Keim nur Anteil an eben diesen Grundstoffen hat.

P. Tannery, La théorie de la matière d'Anaxagore. Revue philosophique 1886. M. Heinze, Über den νοῦς des Anax. Berichte des Kgl. Sächs. Gesellsch. der Wissenschaften 1890. E. Dentler, Die Grundprinzipien der Philosophie des A., Diss. München 1897. Wellmann, Anax. bei Pauly-Wissowa, Realencyclopädie der klass. Altertumswissensch.

(Keime.) *Alle Dinge waren zusammen, unendlich der Menge wie der Kleinheit nach. Denn auch das Kleine war unendlich. Und so lange alle Dinge zusammen waren, konnte man wegen ihrer Kleinheit keines darin deutlich unterscheiden. Bei dem Kleinen gab es kein Allerkleinstes, sondern stets ein noch Kleineres. Denn es ist unmöglich, daß das Seiende zu sein aufhört. Aber auch bei dem Großen gibt es immer noch ein Größeres. Jedes Ding ist aber an sich sowohl groß wie klein. In allem, was sich vereinigt, sind viele mannigfache Stoffe enthalten und Keime von allen Dingen, die mannigfache Gestalten, Farben und Gerüche haben. Vor der Ausscheidung, als noch alles zusammen war, ließ sich auch keine Farbe deutlich erkennen. Denn das verhinderte die Vermischung aller Dinge, des Feuchten und des Trockenen, des Warmen und Kalten, des Hellen und Dunklen, zumal sich auch viel Erde darin befand und eine unendliche Anzahl von Keimen, die einander völlig unähnlich waren. Die in unserem einheitlichen Weltsystem enthaltenen Stoffe sind nicht voneinander gesondert oder mit dem Beile abgehauen, weder das Warme vom Kalten, noch das Kalte vom Warmen.*

(Geist.) *In jedem ist ein Teil von jedem, mit Ausnahme des Geistes. In einigen ist aber auch Geist (νοῦς) enthalten. Der Geist ist unendlich und selbstherrlich und mit keinen Dingen vermischt, sondern allein, selbständig, für sich. Denn wenn er nicht für sich, sondern mit irgend etwas anderem vermischt wäre, so hätte er an allen Dingen teil. Er ist das dünnste aller Dinge und das reinste, und er besitzt jegliche Einsicht über jegliches Ding und die größte Kraft. Und über alles, was nun eine Seele hat, Großes wie Kleines, hat der Geist die Herrschaft.*

(Weltenbildung.) *So hat er auch die Herrschaft über die gesamte Wirbelbewegung, so daß er dieser Bewegung den Anstoß gibt. Und zuerst fing dieser Wirbel von einem gewissen kleinen Punkte an, er greift aber weiter und wird noch weiter greifen. Und alles, was sich da mischte und absonderte und voneinander schied, kannte der Geist. Und alles ordnete der Geist an, wie es in Zukunft werden soll und wie es vordem war und wie es gegenwärtig ist. So auch diesen Wirbel, den jetzt die Gestirne, die Sonne, der Mond und die Duft- und Ätherstoffe, die sich abscheiden, vollführen. Diese Abscheidung ist gerade eine Folge jenes Wirbels. Und zwar scheidet sich vom Dünnen das Dichte, vom Kalten das Warme, vom Dunklen das Helle, vom Feuchten das Trockene.*

(Wahrnehmung.) *Wegen der Sinne Schwäche sind wir nicht im Stande, die Wahrheit zu schauen.*

Nach Theophrast lehrte A., daß die Wahrnehmung durch Gegensätze hervorgebracht wird.

c) Die atomistische Schule. Ihr Gründer ist **Leukippos** (aus Abdēra, Milet oder Eléa) um 450, nach Theophrast von der eleatischen Schule abhängig. Die Stellung der Atomistik ist schwer zu bestimmen, weil ihre Ausbildung die Zeit von Empedokles und Anaxagoras bis Platon umfaßt. Sie ist daher in der Regel der vorsokratischen Naturphilosophie, gelegentlich aber auch (so von Schleiermacher u. a.) der Sophistik eingereiht worden. Es ist kaum zu bezweifeln, daß sie eine Parallelerscheinung zu den Systemen des Empedokles und des Anaxagoras bildet. Andrerseits wurde die protagoreische Kritik der Sinneswahrnehmung das wichtigste Mittel für Demokrit zur Durchführung der atomistischen Theorie; in diesem Sinne setzt das System des Demokrit die Sophistik voraus, mit der auch Demokrit das Vorwiegen der ethischen Interessen teilt. Daher wird vielfach die atomistische Schule in zwei Phasen zerlegt, deren erste dem Zeitalter des Empedokles und Anaxagoras angehört, deren zweite als das klassische System des Materialismus dem klassischen System des Idealismus (Platon) gegenübergestellt werden kann.

Ed. Zeller, ArchGPh. 1902.

Die Schriften der ältesten Atomisten waren im 4. Jahrhundert bereits zu einem Ganzen ohne Unterschied der Verfasser vereinigt. Aber eben darum dürfen wohl schon der „großen Weltordnung" (Μέγας διάκοσμος) Leukipps grundlegende atomistische Termini wie Atome, Leere, Gestalt, Verflechtung, Wirbel usw. und die Hauptsätze der Naturerklärung sowie die Leugnung zugeschrieben werden, daß die Gestirne lebende Wesen seien. Aus Leukipps Schrift über den Geist:

Kein Ding entsteht ohne Ursache, sondern alles Sein entsteht aus einem bestimmten Grunde und unter dem Ausdruck der Notwendigkeit.

Der wichtigste Fortschritt war, daß Leukipp neben dem „Vollen" den leeren Raum, das Nichtseiende als für die Welterklärung erforderlich anerkannte; der Begründer des Materialismus war der erste Denker, der die Existenz eines Nichtkörperlichen behauptete. Dadurch wurde ihm die Annahme einer Vielheit von Vollrealitäten möglich, von denen jeder einzelnen die Eigenschaften des eleatischen Seins und insbesondere die Unteilbarkeit (ἄτομοι) zukam. Dagegen besitzen sie nicht die sinnlichen Eigenschaften, die erst der Vereinigung von Atomen zu bestimmten Gruppen zuzusprechen sind. Die Atome sind in einer uranfänglichen Bewegung begriffen, die (da die Atomisten weder eine Schwere der Atome noch ein absolutes Oben und Unten im Weltraum anerkannten) nicht mit der späteren Hypothese Epikurs von einem „Fall der Atome" identifiziert werden darf. Aus der uranfänglichen Bewegung bildeten sich Wirbel, die der Ausgang von Weltenentstehungen sind. Leukipps Physik im einzelnen ist rückständig und war von der jonischen Wissenschaft abhängig.

Demokritos von Abdēra, etwa 460—360. Auf großen Reisen (Ägypten?) trat er mit verschiedenen anderen Philosophen (Anaxagoras, Pythagoreer) in Beziehung und erwarb sich umfassende mathematische und naturwissenschaftliche Kenntnisse. Die zahlreichen ihm zugeschriebenen Schriften (von denen allerdings nur der Μικρὸς διάκοσμος und die Schrift περὶ εὐθυμίας gesichert sind) sind zum größten Teile verloren gegangen. Aber was erhalten ist, ist so bedeutend, daß das Urteil der Alten, welche ihn mit Platon und Aristoteles verglichen, verständlich ist. Demokrits Lehre wirkte durch viele unmittelbare und mittelbare Schüler fort, von denen wichtig sind: Metrodoros von Chios, Anaxarchos und Nausiphānes.

P. Natorp, Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems. Be. 1884; ders., Die Ethika des D., Marburg 1893. K. Vorländer, D.'s ethische Fragmente ins Deutsche übertragen in: Ztschr. f. Philosophie und philos. Krit. Bd. 107. E. Wellmann, Artikel D. bei Pauly-Wissowa, Realencyclopädie der klass. Altertumswissensch. A. Dyroff, Demokritstudien, München 1899.

(Erkenntnis.) *Es gibt zwei Formen der Erkenntnis, die echte und die unechte. Zur unechten gehören folgende allesamt: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Gefühl. Die andere Form ist aber die echte, die von jener jedoch völlig verschieden ist.* Sie gründet sich allein auf den Verstand und besitzt den Vorrang vor der unechten. *Denn wir nehmen in Wirklichkeit nichts Untrügliches wahr, sondern nur, was nach der jeweiligen Verfassung unseres Körpers und der ihm zustrebenden oder entgegenwirkenden Einflüsse sich wandelt.* So fern ist der Mensch der Wirklichkeit, wenn er sich auf seine Sinneswahrnehmung verläßt; sie zeigt ihm nicht, wie die Dinge in Wahrheit beschaffen sind. Nur scheinbar kommt Farbe, Süßigkeit, Bitterkeit den Dingen zu, ihren qualitativen Unterschieden entsprechen Unterschiede in Figuren der Atome und Atomvereinigungen.

(Natur.) In Wahrheit gibt es nur Atome und Leeres. *Das Nichts existiert ebensosehr wie das Ichts.* Diese Atome werden im leeren Raume herumgeschleudert. *Ein Wirbel mannigfaltiger Formen ist von dem All abgesondert worden.* Durch den Wirbel findet sich das Gleichartige zusammen. In der Natur herrscht allein die Notwendigkeit.

(Ethisches.) *Das beste für den Menschen ist, sein Leben soviel wie möglich wohlgemut und sowenig wie möglich mißmutig zu verbringen. Dies wird aber dann der Fall sein, wenn er seine Lust nicht auf das Sterbliche richtet. Der Wohlgemute fühlt sich stets zu gerechten und gesetzlichen Handlungen hingetrieben, ist darum Tag und Nacht heiter und stark und unbekümmert. Doch wer der Gerechtigkeit spottet und seine Pflichten nicht erfüllt, dem wird das alles zur Last, wenn er sich an irgend ein Vergehen erinnert, und er befindet sich in stetiger Angst und Selbstpeinigung. Wohlgemutheit erringen sich die Menschen durch Mäßigung der Lust und Harmonie des Lebens. Mangel und Überfluß aber pflegt umzuschlagen und große Erregungen in der Seele zu verursachen.*

II. Die attische Philosophie.

Von der Mitte des 5. Jahrhunderts ab konzentriert sich das geistig-philosophische Leben in dem griechischen Mutterlande. Perikles nannte nach Thukydides Athen die Bildungsschule von ganz Hellas. Auf seine Veranlassung wohl hatte bereits Anaxagoras als erster namhafter Philosoph längere Zeit in Athen zugebracht. Vertreter der eleatischen und heraklitischen Schulen besuchten Athen, wo auch die bedeutenderen Sophisten ihre Wirksamkeit entfalten. Allerdings ist die Zahl der Philosophen, die Athener von Geburt sind, nicht groß. Zu ihnen gehören Archelāos, der Schüler des Anaxagoras, der Sophist Antiphon und sodann Sokrates und Platon.

A. Die Sophistik.

Der Name Sophist (σοφίστης) bezeichnet im Altertum keine besondere Philosophenschule, er wurde den Vertretern verschiedenster Richtungen, auch

vorsokratischen Philosophen und Dichtern zugesprochen. Wenn von der Sophistik als einer einheitlichen Bewegung gesprochen werden darf, dann kann der Name nur die Weisheitslehrer umfassen, deren gemeinsame Aufgabe die berufsmäßige politische und rhetorische Jugendbildung, wie sie die Bedürfnisse der demokratischen Gesellschaft erfordern, ist. Die Sophisten sind öffentliche Wanderredner, „halb Professoren, halb Journalisten“ (Th. Gomperz), die, zum Teil selbst als Gesetzgeber und Gesandte in das politische Leben eingreifend, in einem geregelten Unterricht und gegen festes Honorar die Jugend zur politischen „Tüchtigkeit“ (ἀρετή) im fortschrittlichen Sinne bilden wollten. Nach H. Gomperz betonten sie dabei besonders das formale Bildungsideal des technisch geschulten Redners (am entschiedensten Gorgias). Dieses war als solches dem Streit der philosophischen, religiösen und wissenschaftlichen Standpunkte entrückt, daher die Sophisten die verschiedenartigsten Theoreme jenen entnehmen und bei ihren Redeübungen eklektizistisch verwerten konnten. Die öfter versuchte Trennung einer älteren von einer jüngeren Generation der Sophisten ist nicht nur deswegen schwierig durchzuführen, weil von den Lehren der letzteren fast nichts Sicheres bekannt ist, sondern auch, weil diese für uns nicht mehr von der durch Antisthenes und die megarische Schule ausgehenden Eristik zu unterscheiden ist. Die frühere Auffassung (Zeller), nach der die Sophistik von einem erkenntnistheoretischen Subjektivismus ausgegangen wäre, um in ihren jüngeren Vertretern auch zu einem praktischen Skeptizismus und Nihilismus zu gelangen, ist unhaltbar; in Wahrheit lagen ihr selbständige wissenschaftliche Interessen im allgemeinen fern. Daher ist auch der viel gebrauchte Vergleich der sophistischen Bewegung mit der Aufklärung des 18. Jahrhunderts anfechtbar. Nur insofern überhaupt die Subjektivität betont und die freie eigene Entscheidung des Menschen zum letzten Maßstab erhoben wird, besteht eine Ähnlichkeit. Aber während die Aufklärung des 18. Jahrhunderts von der neukonstituierten Wissenschaft von der Natur ausging und nach ihrem Vorbild auch das geschichtlich-gesellschaftliche Leben durch die wissenschaftliche Vernunft beherrschen wollte, verfügte die Sophistik nicht über einen festen Rückhalt an einer Wissenschaft, die sich ihr vielmehr in einen Streit kosmologischer Hypothesen auflöste; ja ihre Tendenz kann als eine Reaktion des Lebens gegen die Wissenschaft angesehen werden, wennschon sie dieses Leben durch technische Ausbildung zu meistern suchte. Indem die Sophisten im Interesse ihrer Kunst und zu Übungszwecken beliebige und auch rein spekulative Gedanken durch Reden bewiesen und widerlegten, auch Verzeichnisse von solchen Reden und Gegenreden als Material für ihre Schüler anfertigten, gelangten sie zu paradoxen und weitgreifenden Formulierungen, die aber wohl weder von ihnen noch von ihren Hörern ernst genommen wurden. Immerhin mögen sie dadurch ihren Gegnern, insbesondere Platon, Handhaben zu dem Vorwurf möglicher destruktiver Tendenzen geboten haben. Soweit sie sachliche Interessen vertraten, zielten diese (nach H. Gomperz) wesentlich auf Begründung und Ausgestaltung der Rhetorik. Daher schufen sie die Anfänge der Grammatik und Synonymik. Ob sie (Hippias, Antiphon) auch als Urheber naturrechtlicher Theorien (die schon in der spekulativen Epoche, z. B. durch Heraklit vorbereitet waren) angesprochen werden dürfen, oder ob sie naturrechtliche Sätze nur wie andere Theoreme bei ihren Redeleistungen benutzten, ist strittig. Der einzige, mit dem Platon und Aristoteles als einem Philosophen in Auseinandersetzung getreten sind, ist Protagoras.

E. Laas, Idealismus und Positivismus, I, Berlin 1879. H. Gomperz, Sophistik und Rhetorik, Leipzig 1912. Dagegen M. Pohlenz, Aus Platos Werdezeit. Be. 1913. H. Maier, Sokrates, Teil 2, Tübingen 1913.

Protagoras aus Abdera, 480—410, als Redner und Lehrer weithin berühmt, soll nach Diog. Laert. IX, 50 den Thuriern Gesetze gegeben haben, angeblich von Pythodor, einem der Vierhundert, wegen seiner Schrift über die Götter auf Atheismus angeklagt und nach der Verurteilung auf der Flucht nach Sizilien ertrunken. Zahlreiche Schriften, welche rhetorische,

erkenntnistheoretische, metaphysische, mathematisch-naturwissenschaftliche Themata behandeln, wurden ihm zugesprochen, darunter die „Umstürzenden“ (καταβάλλοντες, sc. λόγοι), deren erster Teil wahrscheinlich eine auch als selbständige Schrift zitierte Abhandlung „Über die Wahrheit“ bildete, die mit dem berühmten Homomensura-Satz begann. Dieser Satz: Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν ist in jedem Worte vieldeutig und hat die verschiedenartigsten Interpretationen erfahren. Bezeichnet ἄνθρωπος den einzelnen Menschen, das Individuum, oder den Menschen überhaupt, die Gattung Mensch, hat μέτρον eine pythagoreisch-mathematische Bedeutung oder schließt es die Beziehung auf die Urteilstätigkeit ein, sind mit den χρήματα die einzelnen Dinge oder das Seiende überhaupt, das All gemeint, ist ὡς mit „daß“ oder mit „wie“ zu übersetzen? Um die letzte Doppeldeutigkeit widerzugeben, übersetzt Zeller: Der Mensch ist das Maß aller Dinge, des Seienden für sein Sein, des Nichtseienden für sein Nichtsein. Zumeist wird jetzt anerkannt, daß der Satz 1. individuell, nicht generell, 2. objektivistisch, nicht subjektivistisch, 3. für Wahrnehmungen und Gedanken (λόγοι) geltend und nicht bloß sensualistisch zu verstehen ist. Ob und wie Protagoras ihn begründet habe, ist unsicher. Daß Platon ihn im Theätet an Heraklits Lehre, Sextus Emp. Pyrrh. Gr. I, 217 an andere naturphilosophische Voraussetzungen (die H. Gomperz auf Anaxagoras bezieht) anknüpft, bekundet die Auffassung der Alten, daß die Behauptung des Protagoras in Abhängigkeit von der vorgängigen Spekulation, in die er auch kritisch eingegriffen hat, zu denken ist. Nach H. Gomperz stellt die Protagoreische Lehre den Versuch einer Philosophie der Rhetorik dar, welche den relativen Wahrheitsgehalt entgegengesetzter Empfindungen und Gedanken anerkennt, so daß deren Gehalt, obwohl einander entgegengesetzt, mit Grund rednerisch entwickelt und verteidigt werden kann. In diesem Sinne habe er auch beanspruchen können, „die schwächere Rede zur stärkeren zu machen“, ohne daß er doch für seine Person dabei bei der skeptischen Urteilsenthaltung stehen geblieben wäre; vielmehr gipfelt die „Apologie des Protagoras“ im Theätet 166 A ff. (in der F. C. S. Schiller und H. Maier eine authentische Reproduktion Protagoreischer Gedanken erblicken) in der Behauptung, daß, wenn die gegensätzlichen Meinungen auch keinen Unterschied von wahr und falsch erweisen, sie doch einen solchen von Besserem und Schlechterem, von Nützlichem und Schädlichem zeigen. Die Aufgabe der Sophisten sei, durch die Kunst der Rede die für den Staat besseren uud heilsameren Ansichten zur Anerkennung und der Jugend beizubringen. — Der Versuch von Th. Gomperz, in der pseudo-hippokratischen Schrift περὶ τέχνης ein vollständiges Werk des Protagoras oder eines seiner Schüler zu erweisen, hat weitere Anerkennung nicht gefunden.

P. Natorp, Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum, Marburg 1884. F. C. S. Schiller, Plato or Protagoras? Oxford 1908 und Mind, XVII. H. Gomperz, Sophistik und Rhetorik, L. 1912.

Der Mensch ist das Maß aller Dinge, der seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind. — Von jeder Sache gibt es zwei einander widersprechende Auffassungen. — Von den Göttern kann ich nicht wissen, ob sie sind oder nicht sind; vieles hindert uns, das zu wissen, sowohl die Unklarheit der Sache, als auch die Kürze des menschlichen Daseins.

Von den übrigen Sophisten hat **Gorgias** (aus Leontini auf Sizilien, etwa 483—375, soll 427 als Gesandter seiner Vaterstadt nach Athen gekommen sein, um Hilfe gegen Syrakus zu erbitten), ein glänzender, auch auf Isokrates wirkender Redner, sich mit naturphilosopischen Themen (im Anschluß an Empedokles) und spekulativen Theoremen (im Anschluß an die Eleaten) befaßt. Unter seinen Schriften wird auch eine philosophische unter dem angeblichen Titel „Vom Nichtseienden oder von der Natur“ angeführt, in der er bewies: 1. es ist nichts, 2. wäre etwas, so wäre es nicht

erkennbar, 3. gäbe es Erkenntnis, so wäre sie nicht mitteilbar. Hat man früher in seinen paradoxen Sätzen einen radikalen erkenntnistheoretischen Nihilismus erblickt, so ist man jetzt, da auch die Philosophen der Alten diese revolutionäre Lehre anscheinend nirgend berücksichtigten, geneigt, sie nicht als ernsthaft gemeint aufzufassen und sie entweder (H. Maier) als eine Parodie auf die eleatische Dialektik oder (H. Gomperz) als bloße Redeübung zu betrachten, die zwei dem Gorgias zugeschriebenen (allerdings auch angezweifelten) Deklamationen zur Verteidigung des Palamedes und des Lobes der Hellena formell gleichartig ist und wie diese als ein bloßes Bravourstück sophistischer Rhetorik dem Erweis einer paradoxen These galt, deren Wahrheitsgehalt nicht in Frage steht.

H. Diels, Gorgias und Empedokles. Sitzungsber. d. Kgl. Akad. d. Wiss. Be. 1884 I.

Weiter werden als Sophisten genannt: **Thrasymachos** von Chalkedon (ihn läßt Platon im Staat den Satz vertreten, daß das Recht nichts anderes als der Vorteil des Stärkeren sei; sonst nur als Redner bekannt), **Antiphon** von Athen (zu unterscheiden von dem Redner, dem Rhamnusier Antiphon; von seinen Schriften „Über die Eintracht" und „Die Wahrheit" haben sich Fragmente erhalten, aus denen sich Beziehungen zur Naturanschauung des Empedokles ergeben; in einem jüngst aufgefundenen Bruchstück aus der letzteren Schrift heißt es: „Am meisten Nutzen für sich wird ein Mensch dann aus der Anwendung der Gerechtigkeit ziehen, wenn er vor Zeugen den Satzungen die Ehre gibt, wo er dagegen allein und ohne Zeugen ist, den Geboten der Natur." Vielleicht soll dieser Satz nur von der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung gelten, in der noch keine „Eintracht" zwischen den Forderungen des natürlichen Glücksstrebens und den sozialen Forderungen, denen nachzukommen vielfach Nachteile bringt, hergestellt ist), **Hippias** von Elis (verband mit der Redekunst polyhistorische Gelehrsamkeit und galt als Erfinder einer Mnemotechnik; im Protagoras läßt Platon ihn sagen: „Ihr Anwesenden, ich betrachte Euch alle als Verwandte, als Hausgenossen, als Mitbürger, von Natur, wenn auch nicht der menschlichen Satzung nach, denn das Gleichartige ist dem Gleichartigen von Natur verwandt, die Satzung aber ist eine Tyrannin der Menschen und vergewaltigt sie vielfach, der Natur entgegen." Ob damit der Unterschied von Hellenen und Barbaren überhaupt geleugnet werden sollte, oder ob der Satz nur im Sinne eines Panhellenismus zu verstehen sei, ist strittig), **Prodikos** von Keos (soll Sokrates beeinflußt haben; ihm werden Bemühungen um eine Lehre von den Synonymen zugeschrieben; in der durch Xenophons Bearbeitung bekannten Allegorie „Herkules am Scheidewege" führt er aus, daß tüchtig sein mühevoller aber rühmlicher als untüchtig sein ist. Ferner soll er gelehrt haben, das, was den Menschen am nützlichsten ist, schätzen sie am höchsten, so haben die Alten die nützlichsten Dinge für Götter erklärt, die Ägypter den Nil, die Hellenen Sonne und Mond, Brot und Wein. Auch Äußerungen über die Adiaphorie äußerer Götter und über den Schmerzensreichtum des Lebens werden ihm beigelegt). Der sophistischen Literatur gehören auch zu: Ein größeres Fragment, das sich im Proteptikos des Jamblichos findet („Anonymus Jamblichi") und eine im dorischen Dialekt geschriebene, bald nach 404 verfaßte Schrift (früher Dialexeis, jetzt „Doppelreden", δίσσοι λόγοι genannt), die in 9 Abschnitten über die Güte, über das Löbliche, über das Rechte, über das Wahre usw. je eine Doppelrede gibt, einmal für und einmal gegen die These; nach Diels ist der Verfasser der unfertigen und jedenfalls nicht zur Veröffentlichung bestimmten Schrift ein „von Athen beeinflußter Sophist", nach H. Gomperz ist er wesentlich von Protagoras und Hippias abhängig; problematisch ist das Verhältnis der Doppelreden zur Sokratik, die beide vielfach gleiche Themen, jene in paradoxer, diese aber in ernster Form behandeln.

Zu Hippias: P. Leja, Der Sophist Hippias St. Progr. Sagan 1893.
Zu Antiphon: H. Diels, Ein antikes System des Naturrechts, Int. Monatsschr. XI, 1916. H. v. Arnim, Gerechtigkeit und Nutzen in der griechischen Aufklärungsphilosophie. Frankfurter Univ. Rede. 1916.
Zu den Doppelreden: E. A. Taylor, Varia socratica. Oxford 1911.

B. Sokrates und die Sokratik.

Sokrates, 469—399, Sohn des Bildhauers Sophroniskos und der Hebamme Phainarĕte. Er erlernte anfangs die Bildhauerkunst, wurde aber später durch seine Gespräche auf dem Markt, in den Gymnasien, in den Werkstätten und durch einen zahlreichen Schülerkreis eine Macht in Athen, das er, abgesehen von drei Feldzügen, an denen er teilnahm, nicht verlassen hat. Im 70. Jahre seines Alters wurde Sokrates durch den Demokratenführer Anўtos, den Redner Lykon und den Dichter Mĕlētos wegen „Nichtanerkennung der Staatsgötter, Einführung neuer Götter und Verführung der Jugend" angeklagt. Ob die Anwendung des Asebiegesetzes gegen ihn nur ein Vorwand war, um ihn, den Freund der dorischen Aristokratie, und seine aufklärerische Kritik der Demokratie mit ihren Zufallsabstimmungen zum Schweigen zu bringen, oder ob dabei auch ein Verhältnis des Sokrates zu religiösen Bewegungen (vielleicht zur Orphik; sein „Daimonion" kam ernsthaft wohl nicht in Betracht) mithineinspielte, indem hieraus eine Bedrohung der religiös fundierten Staatsordnung gefolgert werden konnte, ist nicht mehr mit Sicherheit erkenntlich. Vermutlich aber war es nicht auf den Tod von Sokrates abgesehen; eine rechtzeitige Flucht — selbst nach dem Urteilsspruch — wäre möglich gewesen. Aber Sokrates, der sich zwar politisch sehr zurückhielt jedoch schon früher, unter der Herrschaft der Dreißig, in einem geringeren Konflikt nicht nachgegeben hatte, stellte sich der Anklage und verzichtete darauf, die Richter zur milderen Strafe der Verbannung zu stimmen. Sein Leben war Athen und dessen Jugend gewidmet und er mochte seiner Mission, die er an einen delphischen Orakelspruch knüpfte, nicht untreu werden. So wurde er zum Tode durch den Giftbecher verurteilt. Seine letzten Stunden im Gefängnis hat Platon im Phaidon geschildert.

Da Sokrates nur im mündlichen Gespräch und durch persönlichen Einfluß wirkte, so bildet die Rekonstruktion seiner Gedanken und seiner Lehre aus den Schriften seiner Schüler und den Wirkungen, die er ausgeübt hat, ein bedeutendes und noch längst nicht geklärtes Problem der historischen Forschung. Die wichtigsten Quellen sind die Schriften des Xenophon (insbes. die Memorabilien) und die des Platon. Dazu treten die Mitteilungen seines Enkelschülers Aristoteles. Die wichtigsten von diesen lauten: Met. 13, 4, 1078b. „Zweierlei ist es, was man Sokrates mit Recht zuschreiben kann: die Induktionsbeweise und die allgemeinen Begriffsbestimmungen, welche sich beide auf das Prinzip der Wissenschaft beziehen. Aber Sokrates machte das Allgemeine und den Inhalt der Begriffe zu keinem Getrennten (für sich bestehenden)." Met. 1, 6, 987b. „Sokrates befaßte sich mit den sittlichen Fragen und ließ die ganze Natur bei Seite; in der Ethik aber suchte er das Allgemeine und richtete sein Augenmerk auf die Begriffsbestimmung." Eth. Eud. I, 5, 1216b: „Der alte Sokrates glaubte, daß das Endziel die Erkenntnis der Tugend sei und pflegte deshalb den Begriff der Gerechtigkeit und der Tapferkeit und so jeden ihrer Teile zu erforschen. Er tat dies aus Prinzip, denn er hielt alle Tugenden für Erkenntnisse, so daß die Kenntnis der Gerechtigkeit und das Gerechtsein zusammenfielen." Endlich ist uns noch die Karikatur des Sokrates in den „Wolken" des Aristophanes (in der späteren nicht aufgeführten Fassung) erhalten.

Aber die zwischen diesen Berichten bestehenden tiefgreifenden Verschiedenheiten fordern die Kritik heraus, welche Schleiermacher eingeleitet hat. Inwieweit sie als historische Quellen verwertet werden dürfen, unterliegt auch heute noch der Diskussion. Während im Anschluß an Schleiermacher Zeller und andere als den Ausgang für das Verständnis des Sokrates diejenigen Züge ansehen, in denen der platonische und der xenophontische Bericht übereinstimmen und die den aristotelischen Zeugnissen entsprechen, hält Döring an den Memorabilien als der einzigen Quelle fest, die, nach einem streng einheitlichen Plan entworfen, die sokratische Lehre als ein im ganzen einheitliches System erkennen läßt. Nach Joel sind sowohl die xenophontischen wie platonischen Mitteilungen über Sokrates völlig

fiktiv; authentisch allein sind die Angaben des Aristoteles. J. Burnet dagegen (Greek Philosophy I, ähnlich Taylor) hält die früheren und mittleren Dialoge Platons, in denen Sokrates als Hauptsprecher auftritt, nach ihren wesentlichen Zügen und ihrem Lehrgehalt für historisch, da es psychologisch unverständlich sei, was Platon sonst mit seiner Darstellung des Sokrates gewollt habe; läßt er ihn doch eine Lehre entwickeln, die er ihm stets als eigenste Schöpfung zuschreibt und als Gemeingut bei den noch lebenden Zeitgenossen voraussetzt, die er aber in den späteren Dialogen, wo Sokrates mehr und mehr zurücktritt, ausdrücklich ablehnt. Dazu kommt, daß der engere Schülerkreis des Sokrates zu einem erheblichen Teil sich aus Pythagoreern zusammensetzte, die nicht nur spezifisch wissenschaftliche Interessen im allgemeinen hatten, sondern bereits über eine Umbildung der Zahlenlehre verfügten, die als unmittelbare Vorstufe der Ideenlehre angesehen werden darf. Die Angaben des platonischen Sokrates im Phaidon über seine Entwicklung von der jonischen Wissenschaft (Anaxagoras) einerseits, der italischen Wissenschaft (Pythagoreer) andrerseits sind gegenstandslos, wenn sie nicht geschichtlich sein wollen. Endlich kann Sokrates als Gegenstand der Karikatur durch Aristophanes nur als Haupt einer wissenschaftlichen Schule verstanden werden. Die scheinbar dawidersprechenden Zeugnisse des Aristoteles, der nach Athen kam, als Sokrates bereits 30 Jahre tot war, sind ihrerseits aus den Schriften Platons (besonders dem Phaidon) geschöpft und müssen überdies im genauen Sinn seiner Begriffe und Problemstellungen verstanden werden. Nach H. Maier kommt Xenophon als Quelle nicht in Betracht, da seine Sokratesunterredungen sämtlich fingiert und überdies in wichtigen Stücken von denen des Platon und Antisthenes abhängig sind. Aristoteles als historischer Gewährsmann scheidet aus, da seine Sokratesdarstellung in der Hauptsache auf die Xenophontische gegründet ist. In Betracht kommt nur das frühplatonische Schrifttum und hier in erster Linie die Apologie und Kriton und dazu die Schilderung des Sokrates durch Alkibiades im Symposion. Dazu hat aber der historische Schluß von der Wirkung auf die Ursache, von den Sokratesauffassungen und Lehren der Sokratesjünger erster Ordnung (Platon, Antisthenes, Aristipp, Euklid und Aischines) zu treten: Sokrates muß als gemeinsamer Ausgangspunkt aller dieser Denker gedacht werden können.

Von der Bewertung des Quellenmaterials hängt wesentlich die Bestimmung der geschichtlichen Stellung von Sokrates und seiner Lehre ab. Folgt man den Memorabilien (Döring), dann läßt sich des Sokrates' Lehre als ein soziales Reformsystem entwickeln, das vor allem auf Veredelung der leitenden Männer ausging. Stützt man sich allein auf Aristoteles (Joel), dann ist Sokrates als Rationalist aufzufassen, der die Herrschaft der theoretischen Vernunft über die Praxis begründet; Leben ist Denken, im selbstbewußten Denken erhält es seine einzige Bestimmung. Sokrates ist der Philosoph der städtischen Intelligenz Athens, der die Moral und die Politik im Geist rationellen Könnens (als τέχνη) zu begründen unternahm. Hält man (wie Burnet und Taylor) die Darstellung des platonischen Sokrates für im wesentlichen historisch, dann erscheint er als Vertreter einer Ideenlehre, die den Sinnendingen nur soweit Realität zuschreibt, als sie an den Ideen teil haben, die den Schwerpunkt unseres Lebens in der Überwindung des Abstandes von Wirklichkeit und Idee durch die zur Philosophie gesteigerte Liebe und das höchste Gut in der Erkenntnis des erst nach dem Tode zu erreichenden Seelenheiles kündet. Nach H. Maier hat Sokrates weder die Begriffsphilosophie (deren Schöpfer vielmehr Platon gewesen ist), so wenig wie sonst irgendeine philosophische Doktrin begründet. Er war zu allererst Proteptiker und Elenktiker, der die Mitbürger zur Selbsteinkehr, zur unerbittlichen Musterung des eigenen Lebens, zur sittlichen Erlösung anregen wollte. Sittliche Autonomie und Autarkie, die das wahre und volle Glück des einzelnen einschließt, sittliche Besinnung und Selbsterkenntnis, die der dialektischen Hilfsmittel, der definitorischen Fragen, der Induktionen und Analogieschlüsse, der Dichtererklärung sich bedient, sind die Haupttendenzen

des sokratischen Evangeliums, das dem einzelnen den selbständigen Wert und die Endzweckwürde der Persönlichkeit sichern, ihm die Auswirkung in seinem gegebenen individuellen Lebensgebiet auf der Grundlage sachverständigen Wissens, aber im Rahmen einer Gesellschaftsordnung, die als Aristokratie der Wissenden zu gestalten sei, zuführen sollte. Den Untergrund seiner Persönlichkeit und Wirksamkeit bildet dabei eine stark ausgeprägte Religiosität, das Vertrauen, daß seine Lebensaufgabe ihm auch von der Gottheit bestimmt sei, und das an dem Glauben an sein Daimonion eine starke Stütze gehabt hat. Nach Natorp bedeutete die von Sokrates entwickelte Wissenschaft des Nichtwissens die kritische Wendung der Philosophie überhaupt; weder nach den Gegenständen der Natur, noch nach den Gegenständen der Menschenwelt und den sittlichen Gegenständen, sondern nach dem Wissen selbst, worin es bestehe und worin es sich gründe und sichere, habe er gefragt. Er gab nicht Begriffe des Sittlichen, sondern er suchte danach und fand darin den richtigen Begriff von diesen Begriffen und diesem ganzen Suchen.

K. Joël, Der echte u. d. xenophontische Sokrates. Be. 1893—1901. P. Natorp, Über Sokrates, PhMH. 1894. A. Döring, Die Lehre des Sokrates als soziales Reformsystem. München 1895. W. Windelband, Sokrates in: 'Präludien', Tüb. 1903. H. Nohl, Sokrates und die Ethik, Tüb. u. L. 1904. R. Pöhlmann, Sokratische Studien. Sitzungsber. d. philos.-hist. Klasse d. bayr. Akad. d. Wiss. 1906 und „Aus Altertum und Gegenwart", N.F. Mü. 1911. C. Pat, Sokrates, Paris 1900, Deutch Regensburg 1903. J. T. Forbes, Sokrates, Edinb. 1905. G. Zuccante, Socrate, Torino 1909. A. E. Taylor, Varia Socratica, Oxford 1911. H. Maier, Sokrates Tübingen 1913. A. Busse, Sokrates Be. 1914.

Die Sokratik. Sokrates hatte keine Schriften geschrieben und auch keine Schule im strengeren Sinne gestiftet. Aber aus dem Kreis seiner engeren Freunde ging alsbald (ob noch zu seinen Lebzeiten, ist strittig) eine Literatur hervor, die der Rechtfertigung und Verherrlichung des Sokrates (Platons Apologie) und der Propaganda seiner Lehren diente (Xenophon, Aischines). Die Schrift des Redners Polykrates „Klagerede wider Sokrates", die noch einmal die Angriffe gegen Sokrates zusammenfaßte, rief Erwiderungen hervor (Xenophon, Lysias); auch Platons Gorgias ist durch sie entweder veranlaßt oder beantwortet worden. In dieser literarischen Bewegung entstand der Sokratische Dialog (λόγος Σωκρατικός), der als eine Art von philosophischer Poesie die Persönlichkeit und die Wirksamkeit des Sokrates in dramatischer, bei Platon wohl im Anschluß an die Memoirenliteratur auch in referierender Form zur Darstellung brachte. Von dieser ganzen Literatur sind nur die Schriften Platons und Xenophons mit einigen wenigen Fragmenten anderer erhalten. Indem aber die Männer, die den Sokratischen Dialog schufen, in ihm bewußt Sokratisch produzieren wollten, gingen sie alsbald über bloße Berichte hinaus. Die Freiheit, mit der Dichter und Historiker durch die Gespräche und Reden, die sie ihren Personen in den Mund legten, eigene Ansichten erörterten und Fragen der Gegenwart zum Ausdruck brachten, konnte auch dem Sokratischen Logos zugute kommen. Traten doch zugleich die bedeutenderen unter diesen Sokratischen Schriftstellern als selbständige Philosophen hervor, die im Gegensatz und Kampf zu der Sophistik und den rhetorischen Schulen eigene Schulen gründeten. So Euklides in Megara, Antisthenes und Platon in Athen, Aristipp in Kyrene, Phaidon in Elis. Faßt man alle diese Schulen unter dem Ausdruck Sokratische Schulen zusammen, so ist daran richtig, daß jede von ihnen den Anspruch auf das Sokratische Erbe erhob. Sicher aber ist, daß sie sämtlich nicht nur von Sokrates beeinflußt waren, sondern noch stärker vielleicht von andern philosophischen Richtungen abhingen. So Antisthenes und Aristipp von der Sophistik, Euklid von der eleatischen Schule, Platon von den Pythagoreern. Wer in Wahrheit dabei den Sokratischen Standpunkt am reinsten festhielt, welche der Schulen demgemäß als „vollkommene" oder „unvollkommene" Sokratiker zu bezeichnen ist, hängt davon ab, worin man das Wesentliche des Sokratischen Standpunktes erblickt. Deutlich ist aber der zunehmende Gegensatz, in welchen Platon zu allen andern Sokratischen Richtungen trat; die Spaltung der Sokratischen Gemeinde trat vor allem in

dem langwährenden und leidenschaftlich geführten Kampf Platon-Antisthenes hervor. Nach H. Maier gingen beide von dem Sokratischen Ideal aus; aber Antisthenes opferte der Form den Inhalt, die Autonomie und Autarkie hielt er fest, verlor aber die Beziehung des sittlichen Menschen zur Welt, Gesellschaft und Kultur. Platon gab dem Ideal einen Inhalt, aber dieser, zugleich intellektualistisch und mystisch, sprengte die Form des Sokratischen Lebensideales. In der von dem Kynismus abhängigen Stoa und in Platons Schüler Aristoteles, der einseitig den Intellektualismus seines Lehrers entwickelte und damit jedes Sokratische Element ausschied, wirkt der Gegensatz fort. — Von den übrigen Sokratischen Richtungen hielt sich die des Phaidon, wohl von Anfang an auch von Euklides beeinflußt, nicht lange. Aber auch die des Euklid blieb nicht lange selbständig; sie näherte sich der kynischen Schule später mehr und mehr. Die kyrenaische Schule ging, wenn sie auch in der Ablehnung des Platonismus mit Antisthenes einig war, eigene Wege; der Gegensatz ihres Lebensideales zu dem der kynischen Schule kehrte später in dem Gegensatz der epikureischen und stoischen Lebensauffassung wieder.

F. Dümmler, Academica. Giessen 1889. R. Hirzel, Der Dialog. L. 1895. J. Bruns, Das litt. Porträt d. Griechen. Be. 1896. G. Epstein, Studien zur Geschichte u. Kritik der Sokratik. Be. 1901. H. Maier, Sokrates. Tüb. 1913.

C. Die kynische, kyrenaische und megarische Schule.

a) **Die kynische Schule**, deren Name entweder von Kynósargēs, dem Gymnasium, in welchem Antisthĕnes lehrte, oder von der ärmlichen Lebensweise der Kyniker (von κύων) stammt, die mehr für einen Hund als für einen Menschen zu passen schien. Ihr Stifter ist **Antisthĕnes** von Athen 444—368; anfangs Schüler des Gorgias, erst in späterem Alter Schüler des Sokrates, mit welchem er innig befreundet wurde. Seinem Ideal der Bedürfnislosigkeit suchte er auch im Leben möglichst nahe zu kommen. Hierin überbot ihn noch sein Schüler Diogenes von Sinōpe, der durch seine Witze und sein Bettlerleben bekannte Zeitgenosse Alexanders des Großen, der den Sonderling in Korinth aufgesucht haben soll. An Diogenes schloß sich Krates aus Theben an, der auf Zeno, den Begründer der Stoa wirkte.

Von den zahlreichen Schriften des Antisthĕnes ist (außer zwei zweifelhaften Deklamationen) nichts erhalten. Daher ist es eine besondere Aufgabe der Forschung, aus den späteren Berichten und vor allem aus Platons Polemik seine Lehre zu rekonstruieren. Einigkeit im Urteil über seine geschichtliche Stellung und Bedeutung ist noch nicht erreicht. Während er einerseits (Joel) als bedeutender Denker von höchstem Einfluß aufgefaßt wird, wird andrerseits (Schwartz, v. Wilamowitz) geradezu in Frage gestellt, ob er mehr als ein sophistischer Rhetor gewesen und als Begründer der kynischen Schule (die vielmehr von Diogenes ausgegangen sei) anzusprechen ist.

Ferd. Dümmler, Antisthenica, Bonn 1882. K. W. Göttling, Diogenes der Kyniker od. die Philos. des griech. Proletariats, Ges. Abh. Halle 1851, I. K. Urban, Über A. i. d. plat. Schriften. Progr. Königsberg 1892. K. Joël, Der echte und der xenophontische Sokrates. Be. 1893, 1901. E. Schwartz, Charakterköpfe aus der antiken Literatur. 2. Reihe. L. 1911.

Nach Diog. Laert. haben die Kyniker wesentlich ethische Fragen behandelt. Ihnen ist das Ziel des Lebens Glückseligkeit, die allein durch Tugend zu erreichen ist. Die Tugend aber ist: Bedürfnislosigkeit (μηδενὸς δεῖσθαι), Befreiung von allen Begierden, Härte im Ertragen von Entbehrungen, Unabhängigkeit von der Welt. Diese Tugend ist völlig hinreichend zur Glückseligkeit, sie ist lehrbar und unverlierbar. Gegenüber dieser Tugend ist alles andere gleichgültig (ἀδιάφορον). Der Weise, der sie besitzt, steht frei gegenüber der Welt und der Gesellschaft. Er durchschaut sie und verachtet sie. Ihn binden keine Gesetze; für ihn gilt keine Menschensatzung, da er allein nach der Rückkehr zu dem Naturzustand strebt. — Doch auch logisch-erkenntnistheoretische Sätze werden dem A. zugeschrieben. Unter Begriff (λόγος) habe er verstanden: das, was erklärt, was eine Sache

ist oder war. Nach Aristoteles glaubte er, daß von keiner Sache eine Aussage möglich sei außer durch die ihr eigene Bezeichnung und von jeder Sache immer nur eine; woraus sich dann ergab, daß es nicht möglich sei, einander zu widersprechen. Auf A. geht wohl auch die Ausführung Platons im Soph. 251 a, wonach man nur identische Urteile bilden dürfe. Gegen Platon bestritt er die Realität der Ideen; das Pferd, so soll er gesagt haben, sehe ich, nicht die Pferdheit (worauf Platon geantwortet habe, weil für diese dir das Auge fehlt).

b) Die kyrenaische Schule. Ihr Stifter ist **Aristippos** von Kyrēne, um 435—355, ein geistvoller, witziger Lebenskünstler. Lebte lange Zeit als Wanderlehrer, wie überliefert wird, zeitweilig auch am Hofe des älteren und des jüngeren Dionysios in Sizilien, wo er mit Platon zusammengetroffen sein mag. Von seinen Schriften hat sich keine erhalten. Daher ist die Rekonstruktion seiner Lehre ein bedeutendes philologisches Problem, das aber bisher noch nicht befriedigend gelöst ist. So ist noch nicht geklärt, ob die den Kyrenaikern zugeschriebene streng phänomenalistische Erkenntnislehre (nach der sogar die Übereinstimmung der Empfindungen der anderen Menschen mit den unseren fraglich ist, da die Gemeinsamkeit der Namen nicht die Gleichheit der Empfindungen gewährleistet) schon auf Aristipp zurückzuführen oder von der Skepsis aus erst später eingedrungen ist. Daß sie aber nicht Grundlage, sondern nur Mittel zur Begründung der Ethik von Anfang an war, geht aus ihrer Stellung in der von der späteren kyrenaischen Schule vollzogenen systematischen Gliederung hervor, nach welcher sie als letzter Teil der Philosophie auf die Untersuchungen über Güter und Übel, über die Seelenzustände, über die Handlungen und über die äußeren Ursachen folgte. Ob die platonische Schilderung der sensualistischen Erkenntnislehre im Theaitet und die der Lustlehre im Philēbos auf Aristipp zu beziehen sind, ist strittig.

P. Natorp, A in Platons Theaitetos, ArchGPh. 3, 1890. ;S. Knospe, A.'s Erkenntnistheorie i. plat. Theaitet. Progr. Groß-Strehlitz 1902.

Nach Diog. Laert. ist den Kyrenaikern die Lust das höchste Gut, nämlich die gegenwärtige, körperliche, positive Lust, das Glück der Befriedigung der natürlichen Begehrungen; aber sie muß von der inneren Freiheit beherrscht werden („ich besitze, werde aber nicht besessen"); die Einsicht hat jedesmal zu entscheiden und dem Übermaß die „sanfte Bewegung" (λαία κίνησις) vorzuziehen.

Von den übrigen Hedonikern sind zu nennen: der jüngere Aristipp, der Neffe des Gründers der Schule, dem wahrscheinlich die systematische Ausführung der kyrenaischen Lehre angehört; weiter Theodōrus ἄθεος; Hegesīas πεισιθάνατος („der zum Selbstmord Überredende"), er lehrte: Die Abwehr der Unlust ist einzig zu erstrebendes Ziel der Weisen. Euhemĕros ἄθεος, um 300 am Hofe des Kassander; er schrieb eine „ἱερὰ ἀναγραφή", worin er den Polytheismus aus der Apotheose ausgezeichneter Menschen erklärte. Dieser aufklärerische Rationalismus wurde durch den Dichter Ennius nach Rom verpflanzt.

c) Die megarische Schule: ihr Stifter ist **Euklīdes** von Megăra (nicht der Mathematiker), etwa 444—369; anfangs Anhänger der eleatischen Schule, schloß er sich später an Sokrates an, zu dessen ältesten Schülern er gehörte. Nach Sokrates' Tode gingen die meisten Sokratiker zu ihm nach Megăra. Seine Schule wurde auch die eristische, d. h. streitsüchtige genannt, weil sie (Eubulĭdes) die Dialektik zu einer förmlichen Kunst in der Aufstellung von Trugschlüssen fortbildete. Die zuerst von Schleiermacher aufgestellte Hypothese, daß die im platonischen Dialog Sophistes kritisierte Ideenlehre ihr zugeschrieben werden dürfe, hat sich als unhaltbar erwiesen. Das einzig Sichere ihrer Lehre ist ihr monistischer-eleatischer Grundzug. Nach Diog. Laert. erklärte Euklid das Gute für das Eine, welches mit vielen Namen genannt wird: Gott, Vernunft, Einsicht, Wahrheit. Das Nichtgute, nämlich das Wechselnde und Mannigfaltige,

existiert nur scheinbar. Wohl aber bekämpften die Megariker Platons Ideenlehre; die Einwände gegen sie, die Platon im Parmenides zugab, stammen vermutlich von ihnen und der zweite Teil des Parmenides kann als Erwiderung ihres Angriffes gelten.

G. Hartenstein, Die Bedeutung der Megar. Schule. Histor.-philos. Abhandlungen. L. 1870.

Die wichtigsten Trugschlüsse sind: 1. Der Lügner. Wenn du ein Lügner bist und sagst dabei, daß du lügst, so lügst du und redest zugleich die Wahrheit. 2. Der Verhüllte. Elektra kennt Orestes als ihren Bruder; den vor ihr stehenden Orestes, der sich verhüllt hat, kennt sie nicht als ihren Bruder. Also kennt sie zugleich nicht, was sie kennt. 3. Der Kornhaufe. Ein Korn macht keinen Haufen aus; wenn du noch ein Korn hinzutust, gibt es auch noch keinen Haufen. Wann fängt der Haufe an? 4. Der Gehörnte. Was du nicht verloren hast, hast du noch; Hörner hast du nicht verloren, also hast du sie noch.

Der eristischen Schule gehörte auch Bryson an, dessen Schüler Polyxenos zuerst das Argument des „dritten Menschen" gegen die Ideenlehre gebraucht haben soll. Die ursprüngliche ethische Richtung der megarischen Schule tritt wieder hervor bei dem berühmtesten Megariker, bei Stilpon (um 320 in Athen), welcher die megarische mit der kynischen Richtung verband und durch Zenon, der sein Schüler war, den Übergang zur stoischen Schule bildet: auch auf die Anfänge der skeptischen Schule (Pyrrhon und Timon) soll er unmittelbar eingewirkt haben.

D. Platon.

Platon (427—347, eigentlich Aristokles, nach einer körperlichen Eigenart — vielleicht seiner breiten Brust wegen — Platon genannt) geb. zu Athen (nach einigen zu Aigina), entstammt einem alten auf Kodros und Solon zurückführenden aristokratischen und politisch hervorragenden Geschlecht; Kritias, Mitglied der Dreißig, war sein Onkel, wie auch Charmides, einer der Zehnmänner. Durch diese, die dem Sokrates befreundet waren, wurde eine wohl schon frühe Bekanntschaft mit Sokrates vermittelt. Ob, wie berichtet wird, er mit 20 Jahren in den engeren sokratischen Kreis aufgenommen wurde, ist nicht ganz sicher. Nach dem 7. Brief war sein Ehrgeiz zunächst auf eine politische Laufbahn, die sich ihm durch seine mütterlichen Verwandten eröffnete, gerichtet. Allein die Willkürherrschaft der Dreißig schreckte ihn ab. Den Ausschlag gab der Prozeß gegen Sokrates. Er geriet in eine verzweifelte Stimmung, verschob seine politische Betätigung auf eine günstigere Zeit und widmete sich ganz der wissenschaftlichen Betrachtung des staatlichen Lebens und seiner Reform. Als Ergebnis gewann er die dann später in seinem Hauptwerk entwickelte Einsicht, daß die Mißwirtschaft und das politische Elend erst aufhören werde, wenn die Genossenschaft der echten und wahren Weisen zur Herrschaft im Staate gelange. Welcher Einfluß hierbei dem Sokrates zuzuschreiben ist, hängt von dem Urteil über dessen Anschauungen und Lehrtätigkeit ab. Jedenfalls gab Platon unter dem Eindruck seiner Persönlichkeit ältere dichterische Versuche auf. Für seine philosophische Entwicklung (auf die nach Aristoteles auch Kratylos eingewirkt haben soll) wurde die Hinrichtung des Sokrates von entscheidender Bedeutung; wie dieser einzigartige Mensch in den Tod ging, das erschloß ihm erst den Sinn des Lebens. Es ist nicht wahrscheinlich, daß eine seiner Schriften vor dem Prozeß verfaßt worden ist. Nach dem Tode des Sokrates ging Platon zunächst nach Megara zu einem Mitschüler Euclides, unternahm dann, nach einem längeren Aufenthalt zu Athen, wo er bereits als Schriftsteller hervortrat, größere Reisen, die ihn angeblich zunächst nach Ägypten. zum Besuch des Mathematikers Theodoros in Kyrene, dann aber sicher nach Italien und Sizilien führten, indessen, wie erzählt wird, beinahe tragisch endeten. Vom Hofe des Tyrannen zu Syrakus, wo er die Bekanntschaft Dions, des

jungen Schwagers des Tyrannen, machte und ihn seinen Anschauungen gewann, kam er durch die Ungnade des Tyrannen in Aigina auf den Sklavenmarkt, wo er von dem Kyrenaiker Annikeris losgekauft wurde. Zu den Gründen dieser Reise dürfte der Wunsch nach persönlichem Verkehr mit den bedeutenderen Pythagoreern (Archytas) und vertiefter Kenntnis ihrer wissenschaftlichen und religiösen Lehren gewesen sein. Unzweifelhaft empfing er von der pythagoreischen Schule starke Eindrücke, welche für seine philosophische Entwicklung entscheidend waren. Nach Athen zurückgekehrt, eröffnete er, wohl bald nach 388, die Akademie (in einem dem Heros Ἀκάδημος geweihten Gymnasium außerhalb der Stadt), eine als sakralen Gelehrtenverein organisierte Lehranstalt, die erste wissenschaftliche Hochschule des Abendlandes und das Vorbild aller späteren. An ihr lehrte (auch in der Form von Vorlesungen) und wirkte in gemeinschaftlicher Forschungsarbeit Platon während der ganzen zweiten Hälfte seines Lebens. Der mit der Mathematik anhebende Studiengang dürfte dem im „Staat" entwickelten Programm des höheren Unterrichtes entsprochen haben. Aber so hoch die Bedeutung der Akademie für die Pflege der exakten Wissenschaften einzuschätzen ist, so hat wohl eine ihrer wesentlichsten Aufgaben die Vorbereitung und Schulung künftiger Staatsmänner gebildet. Eine Anzahl bekannter Politiker, Gesetzgeber und Prinzenerzieher sind aus ihr hervorgegangen. Politische Interessen sind es auch gewesen, die Platon zu einer zweimaligen Unterbrechung seiner Lehrtätigkeit bewogen haben. 367 und noch einmal 361 reiste er nach Sizilien, wo ein Thronwechsel ihm die Möglichkeit einer Verwirklichung seiner Staatsideale und zugleich auch einer Sicherung der hellenischen Kultur gegen die semitische Gefahr zu eröffnen schien. Aber die Hoffnungen auf den neuen Herrscher, den jüngeren Dionys, schlugen fehl und Platon kehrte enttäuscht und resignierend nach Athen zurück, wo er bis zu seinem Tode sich ausschließlich der literarischen und der Lehrtätigkeit widmete.

W. Windelband, Pl., KlPh., 5. Aufl., 1910. C. Plat, Pl., Paris 1906. A. E. Taylor, Pl., London 1908. A. Barre, Pl., Paris 1908. C. Ritter, Pl., Bd. I, München 1910. P. Natorp, Pl. in „Große Denker", herausgegeben von Aster, L. 1911. M. Wundt, Pl.s Leben und Werk, Jena 1914. W. Pater, Plato and Platonisme, London 1893, deutsch Jena 1904. O. Apelt, Plat. Aufsätze, L. 1912.

(Schriften.) Die Schriften Platons sind uns sämtlich erhalten; sie werden in 35 Werken nebst 13 Briefen und anderen aber schon im Altertum bezweifelten Schriften überliefert. Die Kritik der neueren Zeit hat indessen vielfach auch die Echtheit verschiedener vom Altertum unbezweifelter Werke angefochten; doch gilt jetzt der überwiegende und vor allem philosophisch wichtige Teil für gesichert. Der Diskussion unterworfen sind noch: Alkibiades I, Großer Hippias, Jon, Menexenos, Epinomis; wahrscheinlich unecht: Hipparchos, Kleitophon, Minos. — Eine andere wichtige Frage der Platonphilologie betrifft die (uns nicht überlieferte) Abfassungszeit und Reihenfolge der Schriften. Zu ihrer Ermittlung dienen folgende Gesichtspunkte: 1. Beziehungen auf Zeitereignisse, 2. Beziehungen auf andere Schriftsteller (z. B Isokrates, Aristophanes), 3. Hinweise einer Schrift auf andere, 4. Inhaltliche Abhängigkeiten und Änderungen, 5. Sprachliche und stilistische Änderungen (Sprachstatistik). Nach den Ergebnissen der von L. Campbell (1867) inaugurierten Sprachstatistik (Ritter, v. Arnim) lassen sich als zeitlich zusammengehörig folgende Gruppen von Dialogen scheiden: **1a.** Laches, Charmides, Eutyphron, Staat (1. Buch), **1b.** Gorgias, Menon, Euthydemos, Kratylos, Symposion. Phaidon, **2.** Staat (2—10), Theaitet, Parmenides, Phaidros, **3.** Sophistes, Politikos, Philebos, Timaios, Kritias, Gesetze, wobei freilich die Reihenfolge im einzelnen strittig ist. Im allgemeinen stimmen damit die historischen, literarischen und philosophischen Erwägungen überein; nur hinsichtlich der Einordnung des Phaidros, dem verschiedentlich eine viel frühere Stelle zugewiesen wird, und auch des Lysis gehen die Meinungen auseinander. Eine Ordnung, welche allen Gesichtspunkten gleichmäßig Rechnung trägt, hat sich noch nicht finden lassen. Zum Ausgleich der widerstreitenden Ansätze ist mehrfach die Hypothese einer doppelten

Redaktion und Neubearbeitung einzelner Werke (Staat, Phaidros) herangezogen worden.

W. Dittenberger, Sprachliche Kriterien für die Chronologie der platonischen Dialoge, Hermes XVI, 1881. W. Lutoslawski. The origin of Platons Logic, 2. Aufl., London 1905. H. Ritter, Neue Untersuchungen über Platon, München 1910. v. Arnim, Sprachliche Forschungen zur Chronologie der platonischen Dialoge, Sitzungsber. d. Wiener Akademie, 169. Ders., Platos Jugenddialoge, L. 1914.

Feste absolute Datierungen sind bisher noch nicht gewonnen worden. Daß vor des Sokrates Tod (399) noch keine Schriften veröffentlicht waren, scheint aus Apol. 39 C zu folgen. Neuerdings hat Mutschmann (Hermes, 46) versucht. den Charmides als Nekrolog auf Platons Onkel zu deuten und darum ihn dessen früherem Tod (403) anzunähern. Am ehesten ist noch der terminus post quem einiger Schriften zu bestimmen. So ist z. B. der Menon und Staat I nach 395 anzusetzen. Aus der Beziehung des Gorgias auf das Pamphlet des Polykrates (393) ergibt sich, daß er entweder kurz vorher erschienen oder bald darauf (also zwischen 392 und 394) verfaßt sein muß. Die Ansetzung des Symposion auf 384 oder wenig später und des Theaitet auf 369 ist gut begründet. Ist der Philebos auf die Lustlehre des Eudoxos zu beziehen, so ist er wohl später als dessen Eintritt in die Akademie (um 366). Überliefert ist, daß die Gesetze beim Tode Platons (347) noch nicht ediert waren.

Beste kritische Ausgabe von J. Burnet, Oxford 1899—1906. Deutsche Übersetzungen von F. Schleiermacher, von H. Müller (mit Einleitung von K. Steinhart), L. 1850—1866, 8 Bde., von O. Apelt in der PhiBi., L., von O. Kiefer und K. Preisendanz bei Diederichs, Jena. Kommentierte Einzelausgaben: Apologie von M. Schanz, L. 1893, Protagoras von H. Sauppe, 4. Aufl., Be. 1884, Gorgias von H. Sauppe und A. Gercke, Be. 1896, Phaidon von J. Burnet, Oxford 1911, Symposion von R. G. Bury, Cambridge 1909, von Cron-Deuschle-Schöne, L. 1909, Staat von B. Jowett und L. Campbell, Oxford 1894, von J. Adam, London 1902, Theaitet von L. Campbell, 2. Aufl., Oxford 1883, Parmenides von Th. Maguire, London 1882, von W. W. Waddell, Glasgow 1894, Sophistes und Politikos von L. Campbell, Oxford 1867, Philebos von Ch. Badham, London 1878, von R. G. Bury, Cambridge 1897, Timaios von R. D. Archer-Hind, London 1888, Gesetze von F. Ast, L. 1814. C. Ritter, Inhaltsdarstellungen platonischer Dialoge, Gesetze, L. 1896, Altersdialoge, Stuttgart 1903, Staat, Stuttgart 1909. F. Ast, Lexicon Platonicum, 3 Bde., Frankfurt 1834—38.

(Lehre.) Die Rekonstruktion von Platons Philosophie ist die vielleicht schwierigste Aufgabe der ganzen Philosophiegeschichte.

a) Platons Schriften, mit Ausnahme der Apologie sämtlich (referierende oder dramatische) Dialoge, sind Kunstwerke, in denen der Denker, der zugleich ein Dichter war, ein Höchstes der antiken Kunstprosa und ein einzigartiges Gemälde des athenischen Geisteslebens im 5. Jahrhundert schuf. Die Gestalt des Sokrates, sein Wirken in seinem Schülerkreis, sein Kampf mit den Sophisten bilden den nächsten Gegenstand der Darstellung. Tritt auch in den späteren Werken Sokrates entschiedener in den Hintergrund (in den Gesetzen verschwindet er sogar völlig), nehmen zusammenhängende, lehrhafte Ausführungen dafür allmählich einen größeren Raum ein, so haben wir doch auch in ihnen so wenig wie in den früheren Dialogen eine unmittelbare wissenschaftliche Darlegung der eigenen Ansichten ihres Schöpfers. Die entwickelten Theorien werden andern Personen, vornehmlich dem Sokrates, in den Mund gelegt, sie werden teilweise in mythischer Einkleidung dargeboten, die Auseinandersetzungen verlaufen vielfach ohne feste Entscheidung und ohne greifbares Ergebnis und alles ist mit bewußter Kunst (viel benutzt das Mittel der doppelt-indirekten Berichterstattung zur Steigerung der historischen Ferne) in die Vergangenheit gerückt. Die erste Frage ist daher, was in den Dialogen als Sokratisch abzugrenzen und auszuscheiden ist. Die Antworten der Historiker lauten ganz verschieden. Nach Joel sind sie sämtlich völlig fiktiv, nach Zeller (und den meisten der Neueren) ist ein Teil der Jugendschriften als rein sokratisch im wesentlichen historisch, nach Burnet ist Platon erst nach dem Staat zu einer selbständigen Philosophie gelangt, während alle vorher entwickelten Lehren dem Sokrates zuzuschreiben sind, nach E. Horneffer dagegen polemisieren die Erstlingsdialoge gerade gegen Sokrates und seine Tugendwissenlehre. Eine zweite Frage ist, inwieweit wir

aus der künstlerischen Einkleidung einen systematischen Lehrgehalt herausheben dürfen. Spricht sich Platons eigene Ansicht in den Reden einer der Mitunterredner (also hauptsächlich des Sokrates) oder vielmehr in der Gegenüberstellung der Meinungen und dem ganzen Verlauf der Diskussion aus? Sind die Dialoge wesentlich propädeutisch zu verstehen oder enthalten sie endgültige Ergebnisse? Verbergen sich in ihnen Auseinandersetzungen mit zeitgenössischen Gegnern? Setzen sie die mündliche Ergänzung und Fortführung innerhalb der Akademie voraus oder wollen sie ganz losgelöst von der Schule als freie Kunstwerke gelten? Wie weit sind die Mythen, die Bilder und auch die paradoxen Formulierungen ernst zu nehmen, wie weit erstreckt sich das souveräne Spiel mit den Argumenten und die Ironie auch dem Leser gegenüber? Über alle diese Punkte, die für jeden einzelnen Dialog eine besondere Untersuchung erfordern, ist noch keine Einstimmigkeit erreicht.

E. Horneffer, Platon gegen Sokrates, L. 1904. J. A. Stewart, The myths of Platon, London 1905. Weitere Literatur siehe bei Sokrates.

b) Inwieweit stellen Platons Werke, die die Arbeit eines Lebens enthalten, ein einheitliches systematisches Ganze dar? Nach Schleiermacher hat Platon nach einem einheitlichen didaktischen Plan, wie ein Künster, die Gesamtheit seiner Schriften entworfen und ausgeführt. Dieser unitarischen Hypothese trat die genetische von K. F. Hermann gegenüber, nach der die einzelnen Schriften die allmähliche Entstehung und eine fortschreitende Umbildung der Lehre Platons zum Ausdruck bringen. Diese Ansicht ist von vornherein psychologisch wahrscheinlicher; dafür scheint zu sprechen, daß eine Anzahl von Dialogen (so etwa Laches, Charmides, Protagoras) die im Phaidon, Symposion und Staat entwickelte Ideenlehre noch nicht enthalten, andere (Parmenides, Sophistes) Bedenken gegen sie gelten lassen, die letzten (Philebos, Gesetze) sie anscheinend zurücktreten lassen; die von Aristoteles gegebenen Berichte über die Grundanschauung seines Lehrers weicht wesentlich von Platons Darstellung ab, da nach ihr Platon die Ideen mit den Zahlen identifiziert habe, wobei er aber zwischen den mathematischen und idealen Zahlen unterschied, welche letzteren nicht addierbar und aus dem Eins und der unbestimmten Zweiheit zu konstruieren seien. Dazu kommen weitere Änderungen (vom Gorgias ab die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, deren Beweise vom Staat ab naturphilosophisch ergänzt werden, Umbildungen der Eschatologie, vom Staat und Phaidros ab die Dreiteilung der Seele, die zunehmend positive Anerkennung der Meinung und die freundlichere Schätzung der Rhetorik, die stärkere Berücksichtigung der konkreten empirischen Wirklichkeit und der naturwissenschaftlichen Interessen, die Modifikation des Staatsideales im Politikos und den Gesetzen). Aber gegenüber einer hieraus gefolgerten weitgehenden Scheidung von Phasen in Platons Philosophie (Raeder, Pohlenz) treten neuerdings Versuche (P. Shorey, v. Arnim) hervor, eine größere Einheitlichkeit und Konstanz von Platons Lehrmeinung im Sinne einer unitarischen Auffassung zu erweisen. Der leitende Grundsatz dabei ist die Annahme, daß die Nichterwähnung einer bestimmten Theorie (z. B. der Ideenlehre in den sogenannten sokratischen Dialogen oder der Dreiteilung der Seele im Phaidon) nicht schon zu der Folgerung hinreicht, daß der Autor sie zur Zeit der Abfassung der Schriften, in denen sie nicht erwähnt werden, noch nicht besessen habe. Ebenso dürfen spätere Bedenken (z. B. gegen die Ideenlehre) oder Ergänzungen (z. B. in der Staatsauffassung) nicht ohne weiteres als Absagen der früher vorgetragenen Anschauungen gedeutet werden.

H. Raeder, Platons philosophische Entwicklung, L. 1905. M. Pohlenz, Aus Platos Werdezeit, Be. 1903. P. Shorey, Unity of Platos Thought, Chicago 1903. v. Arnim, Platos Jugenddialoge, L. 1914.

c) Endlich unterliegt der eigentlich philosophische Sinn von Platons Lehre der Diskussion. Vor allem ist die letzte Tendenz der Ideenlehre strittig. Schon im Altertum wurde der Begriff der Idee gemäß ihrer geschichtlichen Fortbildung verschieden gefaßt. So interpretierten bereits die späteren Platoniker und dann vor allem die Neuplatoniker die Ideen als

Gedanken der Gottheit, eine Auffassung, welche Platon aber nicht gehabt hat. In der neueren Zeit stehen sich hauptsächlich die beiden Auffassungen entgegen, nach deren einer (Zweiweltentheorie) durch die Ideen ein immaterielles Sein erfaßt wird, nach deren anderer (Geltungstheorie im weiteren Sinn) die Ideen Begriffe der Vernunft von ausgezeichnetem Werte seien. Die erste wird von Zeller, Windelband, Gomperz usw. vertreten, während die andere in verschiedener Ausprägung von Auffahrt, Lotze, Lutoslawski und durch die Marburger Schule (Cohen, Natorp u. a., die die Ideen als bloße Vernunftsetzungen, als erkenntnistheoretische Hypothesen, als Funktionsbegriffe des reinen Denkens behaupten) entwickelt wird. Verschiedentlich wird auch eine Vermittlung (J. Burnet in Greek Philosophy I, J. A. Stewart) in dem Sinne versucht, daß die Zweiweltentheorie den mittleren Dialogen zugeschrieben wird, während die Altersdialoge (die nach J. Burnet allein die originale Philosophie Platons enthalten) in der Richtung auf eine methodische Geltungstheorie verstanden werden. Abweichende Auffassungen der Ideen bei Herbart (Idee = absolute Position) und P. Deußen (Gesch. d. griech. Phil., Ideen = formbildende Kräfte der Natur).

A. Auffahrt, Die platonische Ideenlehre, Be. 1883. A. W. Benn, The later ontology of Pl., Mind XI, 1902. P. Natorp, Platos Ideenlehre, L. 1903. Über Platos Ideenlehre, Vorträge der Kantges., Be. 1914. L. Robin, La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote, Paris 1908. J. A. Stewart, Platos doctrine of Ideas, Oxford 1909. S. Marck, Die platonische Ideenlehre, München 1912. J. Stenzel, Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles, Breslau 1917.

Gorgias. a) Den Gorgias, der das Ziel der Rhetorik in die Überredung der Hörer zu einem bloßen Glauben ohne sachlich begründetes Wissen setzt und sie daher von der Verantwortlichkeit für eventuelle schädliche Wirkungen freispricht, bringt Sokrates zu dem Zugeständnis, daß in sittlichen Dingen die Redekunst auch Sachkunde erfordert, der Redner also absichtlich einen unrechten Gebrauch seiner Kunst nicht zulassen kann. Rhetorik ohne Sachkunde ist überhaupt keine Kunst, sondern nur Routine, eine Afterkunst wie die Putzkunst oder die Kochkunst und dient nur der Schmeichelei. b) Der in die Unterredung eingreifende Polos erblickt den Wert der Rhetorik in der unvergleichlichen Macht, die sie verleiht. Demgegenüber sucht Sokrates zu erweisen, daß nicht die bloße Macht, sondern nur die mit Recht ausgeübte Macht die gewollte Glückseligkeit bedeute; denn nur der Gerechte und Gute kann wahrhaft glückselig sein. c) Kallikles, der nunmehr das Gespräch aufnimmt, hält dem Sokrates die Unterscheidung von Natur (φύσις) und Satzung (νόμος) entgegen und behauptet als das natürliche Recht das Recht des Stärkeren, der durch Herrschaft über alle sich die Befriedigung aller seiner Gelüste und damit höchste Glückseligkeit schaffen kann. Dagegen zeigt Sokrates die Unmöglichkeit der Identifizierung von Lust und dem allein wahre Glückseligkeit gewährenden Guten; das Gute, nicht die Lust schlechthin, ist das Ziel des menschlichen Handelns. So hat auch die Rhetorik wie die Staatskunst das Gute (was sie beide bisher nicht erstrebten) zu erwirken, nämlich Harmonie, Ordnung und Regelung (τάξις und κόσμος) der Seele, der der irdische Tod nichts anhaben kann; das Totengericht erkennt, welche Seele nicht nur gut scheint, sondern gut ist, und sendet die einen zur

Insel der Seligkeit, die andern aber zum Tartaros zu furchtbaren Strafen.

Menon. Die von Menon aufgeworfene Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend kann, wie Sokrates zeigt, nur beantwortet werden, wenn zuvor das Wesen der Tugend erkannt ist. a) Daß wir dieses zunächst nicht kennen, ist kein Hindernis seiner Erforschung. Denn wie ein Versuch mit einem herbeigerufenen Sklaven, der auf Fragen mathematische Sätze entwickelt, die er selber zuvor nicht gekannt hatte, erweist, ist unsere Seele schon im Besitz der Wahrheit aus ihrer früheren Existenz, und alles Lernen ist bloße Wiedererinnerung (ἀνάμνησις). b) Will man, ohne in die Untersuchung des Wesens der Tugend einzutreten, ermitteln, ob sie lehrbar ist, so wird nach dem methodischen Vorbild der Mathematik zu fragen sein, unter welcher Voraussetzung ihre Lehrbarkeit angenommen werden kann. Wenn die Tugend Einsicht oder Wissen ist, dann ist sie lehrbar, nämlich durch Wiedererinnerung gewinnbar; daß sie aber ein Wissen ist, ergibt sich daraus, daß sie als etwas Gutes auch nützlich ist, was sie nicht anders als unter Führung der Einsicht sein kann. c) Ist sie aber lehrbar, dann muß es auch Lehrer und Schüler derselben und Unterricht in ihr geben. Aber richtige Tugendlehrer gibt es noch nicht. Die gewerbsmäßigen Tugendlehrer, die Sophisten, kommen überhaupt nicht in Betracht; die bedeutenden Staatsmänner können ihre Tüchtigkeit nicht einmal ihren Söhnen mitgeben, weil diese auf göttlicher Eingebung beruht. Sie besitzen die Tugend nur in der Form der richtigen Vorstellung (ἀληθὴς δόξα). Diese reicht zwar zur Unterlage des rechten Handelns aus; aber erst im Wissen um ihr Wesen und ihre Gründe erhält die Tugend Dauer. Die volle Erkenntnis ihres Wesens ist eine noch zu lösende Aufgabe.

Phaidon. Letztes Gespräch des Sokrates mit seinen Schülern im Gefängnis am Tage der Hinrichtung. Der Philosoph hat den Tod nicht zu fürchten, da er schon während des Lebens nach Befreiung und Absonderung der Seele vom Leibe strebt und der Unsterblichkeit der Seele gewiß ist. a) Entgegengesetztes entsteht aus dem Entgegengesetzten, also wird aus dem Lebenden das Tote, aus dem Toten das Lebende. Dazu kommt, daß Lernen nichts anderes als Wiedererinnerung ist; ergibt sich daraus zwar nur ein Vorleben der Seele, so fordert das allgemeine Prinzip, daß das Weltgeschehen sich in Gegensätzen bewegt, weiter auch ein Nachleben. b) Vergehen ist nur Auflösung des Zusammengesetzten, also muß das Einfache unvergänglich sein; die Seele aber, weil in reiner Erkenntnis gerichtet auf die gleichartigen und immer seienden Ideen, muß als ihnen verwandt (ὁμοιότατον) und in Beziehung auf sie immer sich selbst gleich und einfach (und nicht etwa nach pythagoreischem Vorschlag als bloße „Stimmung" des Körpers) gedacht werden. c) Es ist nun aber

auch nicht möglich, daß die zwar ein Leben überdauernde Seele durch zahlreiche Wiedergeburten ihre Kraft vielleicht erschöpfe und, obwohl dem Ewigen verwandt, ihm doch nicht wesensgleich sei und am Ende untergehe. Alles Werden und Vergehen kann nur von der Grundannahme (ὑπόθεσις) aus erklärt werden, daß die Ideen die wahren Ursachen der Dinge sind, denen sie einwohnen. Unter den Ideen sind nun die einander entgegengesetzten (Größe und Kleinheit, Kälte und Wärme) zu unterscheiden, die nicht ineinander übergehen können, sondern einander in den Dingen vertreiben oder vernichten. Dasjenige aber, was eine bestimmte Idee stets mit sich führt, kann nicht eine andere Idee, die der eigenen entgegengesetzt ist, aufnehmen. Nun führt die Seele die Idee des Lebens stets mit sich, kann daher deren Gegenteil, die Idee des Todes, nicht aufnehmen. Aber da die Idee des Lebens wie die Gottheit selber unvergänglich ist, kann sie nicht, wenn ihr Gegenteil, der Tod, naht (wie die Kälte des Schnees beim Nahen der Wärme des Feuers), untergehen, sondern sie und mit ihr die Seele, der sie immer zukommt, werden durch den Tod nur vertrieben. Wie das Leben der Seele nach dem Tode im Tartaros oder im Gefilde der Seligen verläuft, läßt sich mit Sicherheit nicht ausmachen, sondern nur im Mythos ausmalen.

Symposion. Bericht über ein zu Ehren des Dichters Agathon veranstaltetes Gastmahl und die dabei zum Preise des Liebesgottes gewechselten Reden. a) Zuerst rühmt Phaidros den Eros als den ehrwürdigsten Gott, dem die Menschen vor allem das Ehrgefühl verdanken, in welchem die Liebenden miteinander wetteifern. Pausanias unterscheidet die irdische und die himmlische Liebe. Der Arzt Eryximachos weist darauf hin, daß Eros die ganze Natur durchwalte und auch im Körperlichen diese zwei Arten der Liebe zu unterscheiden seien. Aristophanes gibt eine Erklärung der Liebessehnsucht aus der burlesken Vorstellung, daß einst die Menschen Doppelleiber besessen haben, dann aber von Zeus getrennt wurden, so daß nun jetzt jede Hälfte nach der ihr zugehörigen verlangt. Nach Agathon ist Eros der jüngste Gott, dem alle Vorzüge zukommen. b) Sokrates erzählt, was er einst von einer Seherin, Diotima aus Mantinaea, über den Eros gehört habe. Eros ist weder gut und schön, noch böse und häßlich, weder ein Gott noch ein Sterblicher, weder reich noch dürftig, sondern ein Mittleres zwischen diesen Gegensätzen, ein Dämon. Seine Eltern sind der Gott des Besitzes und die Armut (πόρος und πενία). Daher ist Eros arm und bedürftig wie seine Mutter, aber nach dem Schönen und Guten verlangend; und die Liebe geht darauf aus, das Gute und Schöne, daß man noch nicht hat, für immer haben zu wollen. Nicht auf das Schöne unmittelbar, sondern auf die Zeugung im Schönen richtet sich die Liebe, ihr Ziel ist die Unsterblichkeit. Die Erzeugung ist

das Ewige und das Unsterbliche, wie es im Sterblichen, dem ewig Werdenden und Vergehenden, sein kann. Wessen Seele aber mehr als der Leib vom Zeugungstrieb erfüllt ist, sucht ans Licht zu bringen, was der Seele gemäß ist. Und von der Liebe zum schönen Körper steigt die Liebe zur Schönheit der Seele und von dieser zur Schönheit an sich auf. Wer aber wahre Tugend erzeugt und aufzieht, dem gebührt, von den Göttern geliebt zu werden und Unsterblichkeit. Dies zu erreichen, ist der beste Helfer Eros. Die Liebesreden werden durch die plötzliche Ankunft des Alkibiades unterbrochen, der mit einer Lobrede auf Sokrates das Gastmahl, das in ein Gelage ausgeht, abschließt.

Staat. Sokrates erzählt ein Gespräch, das er am Tage zuvor über das Wesen der Gerechtigkeit gehabt hat.

(1. Buch.) Die Behauptung, daß die Gerechtigkeit in der Wiedererstattung des Geschuldeten, d. h. genauer darin besteht, daß man den Freunden Gutes, den Feinden Übles zufüge, ist ebensowenig haltbar wie die von dem Rhetor Thrasymachos vorgebrachte Behauptung, daß die Gerechtigkeit der Vorteil des Stärkeren sei. Die Gerechtigkeit ist vielmehr Weisheit und Tüchtigkeit, die die eigentümliche Bestimmung der Seele bilden und ihr Glück ausmachen.

(2.—4. Buch.) Um ihr Wesen aber besser zu erkennen, ist es zweckmäßig, sie an einem Musterbild im großen, am Staat, zu betrachten. Der Staat, entsprungen aus der mangelnden Autarkie der Individuen und ihrem Bedürfnis, sich gegenseitig durch die Leistungen aller zu ergänzen, erfordert mit weiterem Wachstum eine fortschreitende Arbeitsteilung. Neben dem arbeitenden und geldverdienenden Volk muß ein besonderer Kriegerstand (Wächter, φύλακες, ἐπίκουροι) für die Sicherheit und ein aus diesen ausgewählter Ausschuß von Regierenden (φύλακες παντελεῖς, ἄρχοντες) für die Leitung und Aufsicht des Ganzen sorgen. Tapferkeit kommt den Kriegern, Weisheit den Regenten zu, während Besonnenheit, die Beherrschung der Begierden, durch das Ganze hindurch gehen muß. Erfüllt jeder der drei Berufsstände (Volk, Krieger, Regenten) die ihnen zukommende Aufgabe, dann herrscht die Gerechtigkeit, und der ganze Staat ist gerecht. Kehrt man nun vom Staat zu dem einzelnen Menschen zurück, dann ergibt sich nach dem Satz, daß dasselbe Ding nicht zugleich in derselben Hinsicht Entgegengesetztes tun oder leiden kann, daß auch in der einzelnen Seele drei verschiedene Arten natürlicher Veranlagung, nämlich Vernünftigkeit, Wille und Begierde, die wir zugleich und im Widerstreit miteinander und daher als selbständig gegeneinander erleben, zu unterscheiden sind. Die Gerechtigkeit des Menschen besteht darin, daß jeder der drei Teile in seiner Seele die ihm eigentümliche Aufgabe erfüllt; die Ungerechtigkeit aber ist Zerwürfnis unter den drei Teilen.

(5.—7. Buch.) Der gerechte Staat erfordert, daß jeder nach seinen Naturanlagen zu den Aufgaben, für die er sich eignet, herangezogen werde. Da zwischen Männern und Frauen außer der Geschlechterdifferenz kein wesentlicher Unterschied besteht, sind auch die Frauen unter den höheren Berufsstand aufzunehmen. Um diesen aber vor allen Verlockungen durch andere Interessen zu bewahren, darf es bei ihm keinen Privatbesitz und kein besonderes Familienleben, sondern nur eine Besitz-, Frauen- und Kindergemeinschaft geben. Die aus der vom Staat zu kontrollierenden Verbindung unter den bestveranlagten Einzelnen hervorgehende Nachkommenschaft ist Gemeinbesitz und wird unter Aufsicht des Staates und nur mit Rücksicht auf ihre in wiederholten und strengen Prüfungen zu ermittelnden Anlagen und Fähigkeiten erzogen. Von der richtigen Erziehung der künftigen Krieger und Regenten hängt alles ab. Denn nur wenn Philosophen regieren oder die Regenten sich zur Philosophie bekehren, kann der Idealstaat verwirklicht werden. Das Bildungsziel der Regenten ist die dialektische Erkenntnis der Ideen, zu oberst der Idee des Guten, die gleich der Sonne, der die Sinnendinge ihre Sichtbarkeit und ihr Werden verdanken, Ursache der Erkennbarkeit aller Erkenntnisgegenstände und auch ihres Seins ist. Während die übrigen Menschen gleichsam in einer Höhle wohnend nur die Schattenbilder der draußen vorübergetragenen, von der Sonne beleuchteten Gegenstände an der Höhlenwand gewahren, strebt der Philosoph nach der Schau jener Gegenstände und schließlich der Sonne selbst. Daher hat der Unterricht der künftigen Regenten, nachdem Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Harmonik durchlaufen ist, in der Dialektik seinen Abschluß, damit die ideale Lebensgemeinschaft der Wächter und Regenten, auf der allein Sicherheit und Heil des Staates beruht und die nicht durch Gesetze gewährleistet werden kann, ihren unerschütterlichen Halt im Ewigen gewinne.

(8.—9. Buch.) Aus dem Idealstaat entsteht, zunächst durch Vernachlässigung der Erziehung in der Auslese der Tüchtigen, die Entartungsform der Timokratie (der lakonisch-kretische Verfassungstypus, in welchem das Streben nach Ehre das Lebensprinzip bildet), aus dieser durch Aufkommen des Reichtums die Oligarchie (in der die Gewinnsucht herrscht), aus dieser infolge der Zunahme der Verschuldung und Verarmung die Demokratie, die, weil ihr Lebensprinzip (die Herrschaft der individuellen Freiheit) in Anarchie umschlägt, die Tyrannis, die die schlechteste aller Staatsformen ist, zur Folge hat. Wenn aber der Tyrann ein edler Charakter und philosophisch beraten ist, erlaubt die Tyrannis den unmittelbaren Rückgang zur besten Verfassung. Den vier Verfallsformen des Staates entsprechen vier Verfallsformen des sittlichen Charakters, die mit jenen in Wechselwirkung stehen. Die weitere Erwägung der Lust, deren solche Naturen

fähig sind, ergibt, daß der Ungerechte auch der unglücklichste der Menschen ist und das Heil für jeden darauf beruht, in seiner Seele die vollkommene Staatsform zu verwirklichen.

(10. Buch.) Eine besondere Gefahr droht der Vollkommenheit des Staates und der Seele von der Poesie und allen nachahmenden Künsten. Denn wenn sie nicht durch sittliche Ideen geadelt werden, geben sie nur den Schein des Scheines und widerstreben der Vernunftherrschaft. Man muß die Liebe zu ihr sich ausreißen und sich durch sie nicht verführen lassen, um, nicht gelockt durch Ehren oder Geld oder Herrschermacht, allein der Gerechtigkeit zu leben. Die gerechte Seele aber erhält ihre höchste Belohnung erst nach dem Tod. Da die Seele durch das, was für sie das Schlechteste ist, die Ungerechtigkeit nicht zerstört werden kann, kann sie überhaupt nicht untergehen und wird nach dem Tode, je nachdem sie vor ihrer Geburt sich ihren Dämon gewählt hat, im Himmel belohnt oder in der Unterwelt gestraft werden.

Phaidros. Sokrates trifft im Freien den Phaidros, der eine Rede des Lysias über den Eros, ein Lob der Selbstpreisgebung an den Ungeliebten, memoriert. a) Sokrates überbietet zunächst diese durch eine eigene Kunstrede über das gleiche Thema, um dann in einer zweiten Rede eine Palinodie zu geben. Letztere soll zeigen, daß die Liebe gottgewirkte Verzückung ist, und geht hierzu vom Wesen der Seele aus. Diese, weil sich selbsttätig bewegend, ist ungeworden und unvergänglich. Sie ist vergleichbar einem Wagenlenker mit einem Paar geflügelter Rosse ungleicher Art, einem edlen und einem unedlen. Durch ihre Schwingen steigt sie zu der Himmelshöhe, zum Reigen der Götter empor, wo die Seelen den Anblick der reinen Wesenheiten genießen. Durch die Unbändigkeit des unedlen Rosses zerbrechen im Gedränge Flügel und die Seele stürzt zur Erde nieder, wo sie einen irdischen Leib erhält. Der Anblick irdischer Schönheit kann jedoch in ihr die Wiedererinnerung an die himmlische Schau und das Entzücken wecken, wobei aber das schlechte, nach sinnlichem Genuß verlangende Seelenroß zu bändigen ist. b) Diese Reden führen zu der Frage nach dem Wesen und dem Wert der Rhetorik überhaupt. Über eine bloße Routine hinaus wird sie zur Kunst, wenn sie sich einerseits auf Sachkunde und die Dialektik als Begriffsbestimmung durch Einteilung und Zusammenfassung, andererseits, da sie doch Seelenleitung sein will, auf die gründliche Kenntnis der Seele stützt. Die Abfassung von Reden aber, wie überhaupt jegliche Schriftstellerei ist ein bloßes Spiel, die Schriftwerke sind nur Schattenbilder der lebendigen mündlichen Erörterung, die Belehrung durch sie gleicht den Treibhauspflanzen; sie dienen bestenfalls der Erinnerung an geführte Gespräche, wahrhaft fruchtbar ist nur die unmittelbare Einwirkung von Seele auf Seele.

Theaitet. Bericht eines Gespräches zwischen Sokrates, Theaitet und Theodoros über das Wesen der Erkenntnis (ἐπιστήμη). a) Erkenntnis ist nicht Wahrnehmung (αἴσθησις), denn die sinnlichen Eindrücke bleiben relativ, fließend und unbestimmt, wenn nicht von der Seele das Gemeinsame an ihnen, das Sein und das Nichtsein, das Ähnliche und das Unähnliche, das Identische und das Verschiedene, das Eine und das Viele, das Schöne und das Häßliche, das Gute und das Schlechte gedacht wird. In den sinnlichen Eindrücken ist keine Erkenntnis anzutreffen, sondern nur in den Schlüssen daraus. b) Erkenntnis ist aber auch nicht das bloße Denken (δοκάζειν, vorstellen?), in welchem sich die Seele für sich selbst mit dem, was ist, beschäftigt. Es kann wahr sein (ἀληθὴς δόξα; wahre Vorstellung); aber dann wäre alles Denken gleichwahr und die Möglichkeit des Irrtums und seiner Unterscheidung von der Wahrheit unerklärlich. c) Sagt man, Erkenntnis sei wahres Denken, von welchem Rechenschaft gegeben werden kann (μετὰ λόγου ἀληθὴς δόξα), dann fragt sich, was unter Rechenschaft zu verstehen ist. Sie als bloße sprachliche Erläuterung oder Aufzählung der einzelnen Elemente einer Sache aufzufassen, ist unzureichend; sie kann nur die Definition der Sache durch Angabe ihres Unterschiedes (διαφορότης) bedeuten, aber dann wird die Erkenntnis eben dieses Unterschiedes vorausgesetzt und wir bewegen uns in einem Zirkel. Erkenntnis ist also weder Wahrnehmung allein, noch bloßes Denken (Vorstellung).

Parmenides. Im Anschluß an Zenons Verlesung seiner Schrift, die behauptet, daß, wenn es viele Dinge gäbe, sie zugleich gleichartig und verschiedenartig sein würden, meint der jugendliche Sokrates, daß, wenn es für sich bestehende Ideen gibt, die Teilnahme desselben sinnlichen Dinges an entgegengesetzten Ideen nicht verwunderlich sei; erstaunlich dagegen wäre, wenn die Ideen selber (Einheit und Vielheit, Identität und Verschiedenheit, Ruhe und Bewegung) sich miteinander vermischen würden. a) Parmenides fragt dagegen, ob von allen, auch von den wertlosesten Gegenständen Ideen anzunehmen seien und bringt gegen die Erklärung der Dingwelt durch die Ideen Bedenken vor. Es ist schwer vorstellbar, wie die vielen Einzeldinge an den einheitlichen und unteilbaren Ideen teilhaben sollten; auch würde der Zusammenhang von Idee und Ding die Teilhabe an einem gemeinsamen Dritten, eine Idee höherer Ordnung (dritter Mensch) und entsprechend ins Unendliche weiter erfordern; und endlich läßt die vollständige Trennung von Ideenwelt und Dingwelt unverständlich, wie die konkreten Einzelmenschen die Ideen, die zu einer übermenschlichen Welt gehören, überhaupt zu erkennen vermögen. Die Annahme, daß die Ideen nur Gedanken in dem Denkenden seien, bietet keinen Ausweg, da die Ideen doch immer Ideen von etwas Seiendem sind. Werden andrerseits aber die Ideen geleugnet, so wird jegliche Möglichkeit der Erklärung aufgehoben. So führt

die Setzung der Ideen zu vorläufig unlösbaren Schwierigkeiten für die Dingwelt, ihre Preisgabe aber noch zu größeren. b) Parmenides zeigt sodann dem Sokrates, wie er zu ihrer Bewältigung sich durch Anwendung der Zenonischen Methode, die nicht nur für das Verhältnis von Dingwelt und Ideenwelt, sondern auch für die letztere allein erfolgversprechend sei, üben könne. So ist bei jeder einzelnen Idee (etwa Ähnlichkeit oder Ruhe, Bewegung, Sein, Nichtsein usw.) zu fragen, was aus ihrer Setzung als seiend oder nichtseiend für sie selbst und für die anderen folgt. Legt man z. B. den Satz zugrunde, daß das Eine sei, so ergibt die durchgeführte Betrachtung, daß die isolierte Setzung oder Aufhebung des Einen alle Aussagen über dies Eine und auch über das Andere unmöglich macht, denn Einheit und Vielheit sind untrennbar.

Sophist. An dem Gespräch, das eine Fortsetzung der Erörterungen des Theaitet sein soll, nimmt als neuer und wichtigster Mitunterredner ein eleatischer Fremdling, ein Schüler des Parmenides, teil. Die Begriffsbestimmung des Sophisten als eines Künstlers im Schein gibt Anlaß zu der Frage nach dem Wesen des Scheines und in welchem Sinn ein Nichtseiendes als seiend ausgesagt werden kann. a) Alle früheren Lehren über das Seiende (daß es Einheit oder Zahl oder Körperliches oder, wie die Freunde der Ideen behaupten, Idee sei) sind genötigt, zur wirklichen Erklärung das Seiende als Vermögen zu leiden und zu wirken aufzufassen und ihm Bestimmungen wie Vielheit, Veränderung usw. zuzuschreiben, die sie allein für das Nichtseiende anerkannten. So ergibt sich, daß die einzelnen Begriffe nicht isoliert gesetzt werden dürfen, sondern in einer vollständigen oder teilweisen Gemeinschaft (κοινωνία) stehen und es entsteht die Aufgabe, die näheren Bedingungen einer solchen Gemeinschaft zu ermitteln. Dies ist das Hauptgeschäft der Dialektik, welche zeigt, wieviel einzelne Begriffe in einem einheitlichen Gattungsbegriff enthalten sind und welche Begriffe einander ausschließen oder durchdringen. b) Nehmen wir einige der obersten Begriffe wie Sein, Ruhe, Bewegung, mit denen sogleich die der Identität und der Verschiedenheit gegeben sind, dann zeigt sich, daß Ruhe und Bewegung sich gegenseitig ausschließen, sie aber von den anderen, sobald wir etwas von ihnen aussagen (Bewegung ist; Ruhe ist nicht Bewegung), durchdrungen werden. Dabei wird sofort deutlich, daß Nichtsein unter den Begriff der Verschiedenheit gehört und wie dieser alles, was wir im Urteil als seiend aussagen, durchdringt. Das Nichtseiende besagt nur Verschiedenheit und ist, da jedes Sein in unzähligen Beziehungen als unterschieden, d. h. als relativ nichtseiend anerkannt werden muß, über alles Seiende verbreitet. Alles Seiende ist eine Mischung (μεικτόν) aus Sein und Verschiedenheit, Bewegung und Ruhe. Und der Schein, den wir zu bestimmen suchen, ist auch ein relatives Sein. c) Noch

aber bleibt, um das Wesen des Sophisten aufzuklären, übrig darzutun, wie im Reden (λόγος), Denken (δόξα) und Vorstellen (φαντασία) Schein und Unwahrheit sein könne. Nun sind Reden und Denken (welches ein inneres Gespräch der Seele ist) eine Verflechtung (συμπλοκή) von Begriffen und nur in dieser, nicht den verflochtenen Termini, besteht Wahrheit und Falschheit; und zwar Falschheit, wenn die Verflechtung von der gegebenen Mischung im Sein verschieden ist. Die Vorstellung aber ist Verbindung von Denken und Wahrnehmung und nimmt daher in gleicher Weise wie das Denken am Nichtseienden teil.

Philebos. Ein Gespräch zwischen Sokrates und Protarchos, in welchem eine Unterredung zwischen Sokrates und dem ermüdeten Philebos über das wahre Gut des Menschen fortgeführt wird. Philebos erblickte dies in der Lust, Sokrates behauptete, daß Vernunft und Einsicht wertvoller wären. a) Lust und Vernunft sind Gattungsbegriffe, in denen ein Mannigfaltiges, ja Unendliches als Einheit gedacht wird; solche Begriffe dienen aber nur der Erkenntnis, wenn nicht allein das Einheitliche oder das Mannigfaltige sondern die bestimmte Zahl von Arten, in die sie sich zerlegen lassen und die zwischen dem Einen und dem unbestimmt Vielen vermitteln, ins Auge gefaßt werden. Als Arten der Lust ergeben sich körperliche und geistige, wahre und unwahre Lust, als Arten der Vernunft technische Kenntnis, die Wissenschaften, deren vornehmste die sichersten und genauesten, auf Zahl und Maß beruhenden sind, und die Dialektik. b) Es zeigt sich nun, daß weder das bloße Lustleben für sich noch das ausschließlich auf Vernunft gegründete Leben den Forderungen des wahren Guten, Vollendung und Selbstgenügsamkeit entspricht, sondern nur eine Mischung beider in Frage kommt. c) Alles aber, was ist, läßt sich in vier Geschlechter teilen, in das Grenzenlose, das Begrenzende, das aus diesen gemischte und gewordene Sein und die Ursache, die die Mischung und das Werden bewirkt. Als diese Ursache kann besonders mit Rücksicht auf die himmlische Ordnung nur die das All durchwaltende Vernunft und königliche Seele des Zeus angesehen werden. Die Lust gehört zum ersten Geschlecht, die menschliche Vernunft ist dem vierten verwandt, das gute Leben, als Mischung von Lust und Vernunft, gehört zum dritten. Aber damit die Mischung recht sei, muß sie das richtige Maß wahren; denn auf der Harmonie beruht alle Vollendung und alle Schönheit; und nur das Wahre darf gemischt werden. Daher kommt von der Lust nur die wahre Lust in Betracht, die aber in der endgültigen Rangordnung des besten Lebens der Vernunft unterzuordnen ist; in der Harmonie, Schönheit und Wahrheit des Lebens und in der Vernunft und reinen Lust der Seele besteht das wahre Gut.

Timaios. Gespräch zwischen Sokrates, Timaios, Kritias und Hermokrates, das an den am vorhergehenden Tage erzählten

Bericht des Sokrates über die Erörterung des besten Staates anknüpft. Nach Wiederholung des Hauptinhaltes des Staates (aber unter Absehung von Buch 6 und 7) entwickelt Timaios eine Ansicht über die Bildung des Alls, die, da die sinnlichen Dinge nicht in strenger Erkenntnis wie die Wahrheiten über das ewig Beharrende zu erfassen sind, nicht auf volle Genauigkeit, sondern nur auf Wahrscheinlichkeit Anspruch erheben will. a) Gott, der Bildner und Erzeuger des Alls, schuf aus neidloser Güte, um in die uranfänglich ungeordnete Bewegung der sichtbaren Weltmasse (der „sekundären Materie") Ordnung und Schönheit nach Möglichkeit zu bringen, eine Weltseele, die er mit ihr verband und durch die er ihr Vernunft und geordnete astronomische Bewegung einpflanzte. b) Die sekundäre Materie hat zu ihrer Voraussetzung die unsichtbare „Amme" und „Aufnehmerin des Werdens" (ἐκμαγεῖον, die „primäre Materie"), in welcher die Formen der Elemente (die aus Elementardreiecken konstruierbar zu denken sind) als Bilder der entsprechenden Ideen und Nachahmungen des immer Seienden, anfänglich nur in Spuren und für Augenblicke, entstehen und vergehen. Sie selber ist mit dem Räumlichen (χώρα), der Grundlage der Stellenordnung, die aber ohne Sinneswahrnehmung nur durch ein gewisses unechtes Denken (λογισμῷ τινι νόθῳ) erfaßbar ist, identisch. Die so geordnete Weltmasse ist notwendige Mitursache der Welt und, überredet von der Vernunft, führt die Notwendigkeit das Werdende zum Besten. c) Aus der Vereinigung von Vernunft und Notwendigkeit, von Weltseele und Weltmaterie sind die vielen sterblichen und unsterblichen Einzelwesen hervorgegangen, wobei letztere, von dem Weltenbildner selbst aus dem Stoff der Weltseele gestaltet, von einem Stern zur Erde niedersteigen und dort eingekörpert werden, und zwar zunächst einem Manne, und dann je nach Verdienst zu dem Stern zurückkehren oder einen weiblichen oder tierischen Körper erhalten.

Gesetze. Der beste Staat ist nur für Götter oder Göttersöhne. Der zweitbeste Staat gründet sich nicht auf einen besonderen, von allen Privatinteressen losgelösten, von einer gemeinsamen, philosophisch gesicherten Lebensanschauung beherrschten Wächter- und Regentenstand, sondern auf feste Gesetze, die als Ausdruck der Vernunft unerschütterliche Geltung besitzen. Die Unterredner, drei Greise, die die Gründung eines neuen Staates auf Kreta erörtern, kommen darin überein, daß für eine solche Verfassung die Bürger an der Individualwirtschaft, und zwar der Landwirtschaft, und dem Familienhaushalt teilnehmen sollten, Handel und Gewerbe seien indessen den Metöken und Fremden zu überlassen. Eine absolut gleichmäßige Verteilung des Grundbesitzes, die Einhaltung einer bestimmten, nicht zu großen Zahl der Bevölkerung, genaue Regelung des Erbganges, Abschließung vom Ausland und vom Weltverkehr, allseitige Beaufsichtigung des Lebens durch

den Staat, eine umfassende Erziehung seiner Mitbürger, unerbitterliche Aufrechterhaltung der Staatsreligion, ein durchgebildetes Strafrecht bilden die sichere Gewähr dauernden Bestandes des Staates, dessen Führung durch eine nächtliche Versammlung auserwählter Männer überwacht wird.

Die Akademie. Platons Nachfolger auf dem Lehrstuhl der Akademie waren: sein Neffe Speusippos (Scholarch von 347—339; sein Hauptwerk „Ähnlichkeiten", eine analogische Durchmusterung des Pflanzen- und Tierreiches; gab die Ideenlehre zugunsten der pythagoreischen Zahlenmetaphysik auf und suchte in der Erscheinungswelt den Entwicklungsgesichtspunkt zur Geltung zu bringen), Xenokrătes (Scholarch 339—314: definierte die Seele als eine sich selbst bewegende Zahl und suchte Zahlen- und Ideenlehre im Sinne einer Emanationstheorie zu verbinden; auch strebte er, einen Anschluß an den Volksglauben zu finden; von ihm soll die Einteilung der Philosophie in Dialektik, Ethik und Physik herrühren). Polĕmon (Scholarch 314—268, rückte die platonische Ethik der kynischen nahe, was sein Freund und Schüler Krantor, Begründer der Trostschriftenlitteratur, fortsetzte) und Krates von Athen um 268).

Mit dessen Nachfolger Arkesilaos (ca. 315—241) beginnt die mittlere, dem Skeptizismus zuneigende Akademie, deren bedeutendstes Schulhaupt Karneades (ca. 214—129) war; mit Philon von Larissa (ca. 160—80) die neuere, dem Eklektizismus zuneigende Akademie. Später, unter Proklos (ca. 450—485 n. Chr.) begann die Vorherrschaft des Neuplatonismus. 529 n. Chr. wurde die Akademie durch Justinian geschlossen.

R. Heinze, Xenokrates, L. 1892.

Weitere unmittelbare Schüler Platons sind Philippos von Opus, Hermodorus aus Syrakus, Herakleides Pontikos (Astronom, schuf den phantasievoll durchgeführten wissenschaftlichen Roman) und Eudoxos von Knidos (bedeutender Astronom, Schöpfer der Sphärentheorie, entfernte sich von der Akademie, der er wohl nur vorübergehend angehörte, und suchte einen Ausgleich mit der jonischen Physik; in der Ethik vertrat er die Hedonik und es ist nicht unwahrscheinlich, daß Platons Philebos z. T. gegen ihn gerichtet ist).

E. Aristoteles und die peripatetische Schule.

Aristoteles von Stagīra auf Chalkidĭke (384—322), Sohn des Arztes Nikomăchos, Leibarzt des Königs Amyntas von Makedonien. Im 17. Jahre, 367, ging Aristoteles nach Athen zu Platon und genoß fast 20 Jahre lang dessen Umgang. Nach dessen Tode, 347, ging er (mit Xenokrates) zu seinem Freunde Hermeias, Tyrannen von Atarne und Assos in Mysien, dessen Nichte (Adoptivtochter) Pythĭas er 345 heiratete; 343 kam er an den Hof Philipps von Makedonien nach Pella als Erzieher Alexanders; 335 wieder nach Athen, wo er eine eigene Schule, das Lyzeum (mit reichen Sammlungen und wissenschaftlichem Apparat), gründete, in dessen Schattengängen (περίπατοι) er auch hin- und herwandelnd philosophiert haben soll (daher von περιπατεῖν der spätere Name für die Aristoteliker: Peripatetiker). In Athen blieb er von 335 bis 323, während welcher Zeit er seine wichtigsten Werke verfaßte. Als 323, nach dem Tode Alexanders, gegen ihn, den Freund Alexanders, eine Anklage wegen „Gottlosigkeit" erhoben wurde, floh er nach Chalkis, „damit die Athener sich nicht zum zweiten Male an der Philosophie versündigten".

Aristoteles ist der größte Polyhistor und zugleich der größte Organisator wissenschaftlicher Arbeit des Altertums. Er beherrschte das gesamte Wissen seiner Zeit; aber mehr als das, er wurde der Schöpfer einer Reihe von neuen Wissenschaften. So ist er der „Vater der Logik", die in

ihrer Vollkommenheit und Bedeutung, freilich auch in ihren Grenzen nur mit der Geometrie und der Statik der Alten verglichen werden kann. Er begründete die Zoologie, die Psychologie als Wissenschaften. In seiner Schule tritt zuerst eine Botanik, eine Geschichte der Philosophie hervor. Seine Poetik hat bis auf Lessing in Theorie und Praxis die Kunst beeinflußt. Fast alle beschreibenden Wissenschaften sind von den Peripatetikern in enger Arbeitsgemeinschaft gepflegt worden.

Seine zahlreichen Schriften, deren Hauptredaktion im Altertum Andronīkus v. Rhodus (ca. 65 v. Chr.) vollzog, zerfallen in drei Gruppen.

1. Die (zumeist wohl während des ersten athenischen Aufenthaltes entstandenen) Dialoge und andere ἐκδεδομένοι λόγοι (d. h. von ihm selbst herausgegebene) populäre Abhandlungen nach platonischem Vorbild (Eudemos, Gryllos, Protreptikos, über Gerechtigkeit, über Philosophie usw.). Von ihnen sind nur Bruchstücke erhalten.

2. Sammelwerke, Zusammenstellungen von Ergebnissen der empirischen Wissenschaften als Grundlage seiner vergleichenden Forschung (συναγωγαί). Dahin gehört die vor kurzem aufgefundene Ἀθηναίων πολιτεία (Athenische Staatsverfassung).

3. Die systematischen Lehrschriften; von ihnen ist die Mehrzahl überliefert. Ihre entwurfähnliche Gestalt, ferner die Unordnungen und Wiederholungen, und zwar in einer und derselben Schrift, lassen vermuten, daß sie nicht für die Herausgabe bestimmt waren, jedenfalls der letzten Redaktion entbehren, zum Teil vielleicht in Gemeinschaft mit Schülern gearbeitet wurden und auch Entwürfe und Nachschriften von Vorlesungen enthalten. Sie dürften sämtlich während des zweiten Athener Aufenthaltes entstanden sein; eine genauere Chronologie hat sich nicht aufstellen lassen, auch haben sich Änderungen, die auf eine Entwicklung und Fortbildung der Lehren schließen lassen, nicht mit Sicherheit nachweisen lassen. Die Echtheit vieler Schriften und einzelner Abschnitte ist umstritten.

Die logischen Schriften des Aristoteles (Von den Kategorieen, de interpretatione; die beiden Analytiken, die Topik und die Sophistik) wurden später unter dem Namen Orgănon (Werkzeuge) zusammengefaßt. Zu den naturwissenschaftlichen Werken gehört u. a. die Physik, die Schrift über den Himmel, über die Seele, die Große Tiergeschichte. Die Metaphysik, welche die „Erste Philosophie“ enthält, erhielt ihren Namen durch den äußerlichen Umstand, daß sie in der Sammlung des Andronikus auf die physikalischen Schriften (τὰ μετὰ τὰ φυσικά) folgte. Von den drei Ethiken unsrer Sammlung ist allein die sog. Nikomachische echt, während die Eudemische eine Bearbeitung eines Schülers ist. Von den ästhetischen Schriften ist die Rhetorik und — nur im Bruchstück und verderbt — die Poetik erhalten.

Durch die unvollkommene Gestalt der Lehrschriften und den weiteren Umstand, daß die wichtigsten Begriffe und Gedanken nur in äußerst gedrängter Form erörtert werden und A. überdies durch die beständige Mitberücksichtigung aller älteren Lehren, deren partiellen Wahrheitsgehalt er aufnehmen möchte, zur Annahme eines vielfachen Sinnes der philosophischen Ausdrücke geführt wird, ist ihre Interpretation schwierig. Schon im Altertum entfaltete sich daher eine lebhafte Kommentatorentätigkeit, welche dann später von den arabischen und den christlichen Philosophen fortgesetzt wurde. Hierzu treten die in der aristotelischen Philosophie selbst enthaltenen Schwierigkeiten, welche zu einseitiger Deutung des Systems, sei es im naturalistisch-empiristischen oder neuplatonisch-pantheistischen oder christlichen Sinne drängten. In der Gegenwart hat noch F. Brentano versucht, die in den wesentlichen Grundlagen durch Thomas von Aquino festgelegte christliche Interpretation aufrecht zu halten. Nach Zeller ist das aristotelische System aus der Verschmelzung eines dialektisch-spekulativen und eines empiristisch-realistischen Elementes hervorgegangen. Nach ihm sieht dieses System mit Platon in der unkörperlichen Form das wahre Wesen der Dinge, in der begrifflichen Erkenntnis derselben das wahre Wissen; andererseits aber drängt

es mit allem Nachdruck darauf, daß die Form nicht als jenseitige, außer den Dingen für sich bestehende Idee gefaßt, daß nicht das Allgemeine der Gattung, sondern das Einzelwesen allein als Vollrealität gehalten werde. Die aristotelische Lehre ist insofern zugleich die Vollendung wie die Widerlegung der platonischen. Aus diesem ihrem Ursprung erklärt sich auch ihre innere Zwiespältigkeit. Denn die Verschmelzung des spekulativen und des empiristischen Elementes ist nicht völlig gelungen. Die Materie und die Form, die nur in Verbindung miteinander Realität besitzen sollen, werden doch verselbständigt und als gegenwirkende Prinzipien aufgefaßt; die Materie besitzt ein Streben nach Formung und nach ihrem natürlichen Ort, sie ist der Sitz der Notwendigkeit und verschuldet alles Mißlingen; und die Gottheit soll als reine Form für sich existieren und auf die Welt wirken, ohne daß dies Fürsichsein und dieses Wirken nach den allgemeinen Erkenntnisprinzipien zur Klarheit gebracht werden kann. Ebenso schwierig ist nach den aristotelischen Voraussetzungen zu verstehen, wie eine Erkenntnis des wahrhaft Realen möglich sein kann; denn wahrhaft real ist nur das Einzelwesen, aber alles Wissen geht auf das Allgemeine. Die meisten neueren Historiker (mit Ausnahme der Thomisten) folgen im wesentlichen der Zellerschen Auffassung. Die Schwierigkeiten der Gotteslehre hat Ch. Werner durch Interpretation der Gottheit als Weltseele zu beheben gesucht.

Die Einteilung, die Aristoteles seiner Philosophie zugrunde legte, ist nicht ganz sicher. Zwar deutet er verschiedentlich eine Gliederung in theoretische und praktische Philosophie an, von denen die theoretische weiter in drei Disziplinen Mathematik, Physik und erste Philosophie (auch Theologie genannt) zerfallen soll; aber der Gehalt seiner Schriften läßt sich nicht ohne Zwang diesem Schema einfügen. Daß seiner Philosophie gleichwohl eine streng systematische Gliederung zugrunde liegt, hat A. Goedeckemeyer erweisen wollen. Diese Gliederung ist: I. formale Wissenschaften. 1. Elementarer Teil (Lehre vom Schluß), 2. Methodischer Teil (die einzelnen Methoden, Apodeiktik und Dialektik, die ihrerseits Disputierkunst und Rhetorik umfaßt). II. Materiale Wissenschaften. 1. Naturphilosophie (die in einen theoretischen, praktischen und poietischen Teil zerfällt), 2. Metaphysik.

Die bedeutendste (griechische und lateinische) Ausgabe der aristotelischen Schriften ist die von der Berliner Akademie der Wissenschaften 1831 ff. veranstaltete Bekkersche (5 Bde. und der Index, Be. 1870); als Ergänzung dient die von derselben Akademie seit 1882 begonnene, auf 35 Bde. berechnete Ausgabe der griechischen Kommentatoren. Übersetzungen der Hauptwerke in der Metzlerschen Sammlung, Stuttgart 1890 ff., in der PhiB. und bei Diederichs in Jena; die Metaphysik von Bonitz, Be. 1890; die Poetik von Gomperz, L. 1895.

H. Siebeck, Aristoteles, KlPh. 1902. F. Brentano, Aristoteles, L. 1912. H. Maier, Die Syllogistik des Aristoteles, Tübingen 1896—1900. R. Eucken, Die Methode der aristotelischen Forschung, Be. 1872. P. Natorp, Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik, PhMH. 1888. A. Goedeckemeyer, Gedankengang und Anordnung d. arist. Metaph., ArchGPh. XX, XXI und: Gliederung der aristotelischen Philosophie, Halle 1912. W. Jaeger, Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles, Be. 1912. Ch. Werner, A. et l'idéalisme Platonicien, Paris 1910. D. Ravaisson, Essai sur la métaphysique d'A., Paris 1913. Poppelreuter, Zur Psychologie des Aristoteles, L. 1891. v. Wilamowitz-Moellendorff, Aristoteles und Athen, 2 Bde., Be. 1893. A. Döring, Die Kunstlehre des Aristoteles, Jena 1876. G. Finsler, Platon und die aristotelische Poetik, L. 1900.

Logik. Es sind zwei Richtungen des wissenschaftlichen Denkens zu unterscheiden: die eine, die von den Prinzipien, von dem Allgemeinen, zu dem Besonderen herabführt, die Ableitung (ἀπόδειξις), die andere, die von dem Besonderen zu dem Allgemeinen, den Prinzipien, hinaufführt. In der ersten Richtung bewegt sich der Schluß (συλλογισμός) und der Beweis, der allein Erkenntnis durch Ursachen gewährt, in der anderen die Induktion (ἐπαγωγή).

(Analytik.) Wahr und Falsch gibt es nur im Urteil (ἀπόφανσις), d. h. in der Verknüpfung (συμπλοκή) von Begriffen (λόγοι) im

Satz (πρότασις), indem dieser entweder als bejahendes Urteil (κατάφασις) die Verbindung oder als verneinendes (ἀπόφασις) die Trennung von Subjekt und Prädikat ausspricht. Ein Schluß (συλλογισμός) ist eine Verbindung von Sätzen, durch welche aus gewissen Annahmen, vermöge ihrer selbst, etwas weiteres von ihnen Verschiedenes mit Notwendigkeit hervorgeht; er ist die Ableitung eines dritten Urteils aus zwei gegebenen, in der durch einen gemeinsamen Mittelbegriff zwei unverbundene Begriffe zu einem neuen Urteil verknüpft werden. Jeder Schluß muß daher notwendig drei Begriffe, nicht mehr und nicht weniger, enthalten. Aus der Stellung des Mittelbegriffes, der entweder Subjekt des höheren und Prädikat des niederen Begriffes oder Prädikat von beiden oder Subjekt von beiden sein kann, ergeben sich drei Grundformen des Schließens, die Schlußfiguren, von denen aber allein die erste die Notwendigkeit der Schlußfolgerung unmittelbar erweist. Die Syllogistik ist die Grundlage der Lehre von der wissenschaftlichen Beweisführung, denn jeder Beweis ist ein Schluß aus notwendigen Voraussetzungen. Hierbei müssen gewisse letzte Wahrheiten angenommen werden, welche nicht mehr zu beweisen sind, da man andernfalls ins Unendliche fortgehen müßte. Somit müssen die Beweise von solchen Sätzen ausgehen, die als unmittelbar gewiß eines Beweises weder fähig noch bedürftig sind. Diese letzten Voraussetzungen lassen sich in zwei Gruppen teilen; einerseits in die Prinzipien der Beweisführung, deren wichtigste der Satz des Widerspruchs und der Satz vom ausgeschlossenen Dritten sind, und in die den Einzelwissenschaften zugrunde liegenden Axiome.

(Dialektik.) Lassen sich die obersten Prinzipien nicht weiter beweisen, d. h. aus anderen Ursachen ableiten, so können sie doch durch Induktion von den einzelnen Erfahrungen aus als deren Voraussetzungen, als Obersätze zu den zuvor gesicherten Schluß- und Untersätzen erhärtet werden. Streng ist die Induktion aber nur, wenn eine Bestimmung an allen Einzelwesen der Gattung, von der sie ausgesagt werden soll, aufgezeigt ist. Dies würde jedoch eine vollständige Kenntnis alles Einzelnen fordern, was unmöglich ist. Die Induktion bleibt unvollständig und unsicher. Zu ihrer Ergänzung dient die kritische Erörterung der herrschenden und überlieferten Ansichten, in denen doch Erfahrungen enthalten sind und deren leitende Gesichtspunkte durch Gegenüberstellung und Vergleich zur gegenseitigen Korrektur und zum Ausgleich zu bringen sind. Das führt zu einem Wahrscheinlichkeitsbeweis, dessen Verfahren die Topik gibt und das die wissenschaftliche Grundlage der Disputierkunst und der Rhetorik bildet.

(Definition.) Alle unsere Begriffe entspringen aus der Wahrnehmung, wenn auch die Seele sie in gewissem Sinne, nämlich potentiell, d. h. der Anlage nach, enthalten muß. Aber nur durch sinnliche Wahrnehmung kann dieses Wissen entwickelt

werden. Dies geschieht, indem aus der Wahrnehmung sich mittels des Gedächtnisses sofort ein allgemeines Bild erzeugt, in welchem dasjenige festgehalten wird, was sich in vielen Wahrnehmungen gleichmäßig wiederholt. Die wissenschaftliche Begriffsbestimmung (ὁρισμός) hat nun das Zufällige (συμβεβηκός) von dem Wesentlichen und innerhalb des Letzteren das Allgemeine von der Gattung und beide von dem begrifflichen Wesen der Dinge oder den eigentlichen Begriffen zu scheiden. Ein Allgemeines ist alles, was mehreren Dingen nicht bloß zufälligerweise, sondern vermöge ihrer Natur gemeinschaftlich zukommt. Geht dieses Gemeinsame auf das Wesen der Dinge selbst, so wird das Allgemeine zur Gattung. Treten hierzu noch die weiteren Merkmale, durch welche sich der Gattungsbegriff von dem übrigen in der gleichen Gattung Enthaltenen unterscheidet, so entsteht die Art, aus welcher zusammen mit den artbildenden Unterschieden die Gattung zusammengesetzt ist. Wird ein Ding durch seine sämtlichen unterscheidenden Merkmale so bestimmt, daß diese Bestimmung als Ganzes auf kein anderes Ding anwendbar ist, so erhalten wir seinen Begriff. Daher bezieht sich der Begriff nicht auf die sinnlichen Einzelwesen als solche; das Wissen geht immer auf Allgemeines. Die Begriffsbestimmung oder die Definition ist die vollständige Aufzählung der wesentlichen Merkmale in richtiger Ordnung, für welche das beste Hilfsmittel die Unterordnung unter die nächsthöhere Gattung und die Angabe der artbildenden Merkmale ist. Die obersten und allgemeinsten Gattungsbegriffe sind die Kategorieen, deren es zehn gibt, nämlich: Einzelsubstanz, Größe, Beschaffenheit, Verhältnis, Ortsbestimmung, Zeitbestimmung, Lage, Zustand, Tun, Leiden (οὐσία oder τί ἐστι, ποσόν, ποιόν, πρός τί, ποῦ, ποτέ, κεῖσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν).

Metaphysik (Erste Philosophie). Sie ist die Lehre von den Prinzipien des Seins als Seiendem und den Prinzipien der Erkenntnis.

(Sein.) In vierfachem Sinne ist von dem Sein (τὸ ὄν) zu reden: als Wesensseins, oder essentiellen an sich Sein (das, was angibt, was ein Etwas ist und war, τὸ τί ἦν εἶναι; ihm steht das akzidentielle Sein gegenüber, συμβεβηκότα), als kategorisch bestimmtem Sein (das substanziale Sein, das nur Subjekt, nie Prädikat ist, οὐσία und die Seinsprädikamente der Substanz: Quantität, Qualität usw.), als aktuellem und potentiellem Sein (sofern etwas als vollendet, ausgebildet, ἐνέργεια, ἐντελέχεια, oder nur als möglich, der Anlage nach vorhanden, δύναμις, gemeint ist) und dem Wahr- oder Falsch- und Nichtsein (das nur vom verknüpfenden und trennenden Denken ausgesagt wird). Die sorgfältige Scheidung dieser verschiedenen Seinsbedeutungen löst alle Schwierigkeiten, welche die früheren Denker in den Begriffen des Seins und Nichtseins gefunden hatten.

(Wirklichkeit.) So berechtigt der methodische Zweifel am Beginn des Philosophierens ist, so kann er gleichwohl nicht dazu führen, an der Existenz der Welt selber zu zweifeln. Auch wer mit Worten sie bestreitet, zeigt durch seine Handlung, daß er an sie glaubt. Beweisen läßt sie sich freilich nicht, aber das ist kein Gegengrund, da sich nicht alles, zumal was zum Prinzip des Beweises gehört, beweisen läßt. Die Widersprüche, die angeblich in den Erscheinungen enthalten sein sollen, bestehen nicht in ihnen, sondern in unserm Urteil über sie; die Wahrnehmung des eigentümlichen Objektes trügt nie, denn nie sagt uns ein Sinn über ein und dasselbe zur gleichen Zeit Entgegengesetztes aus. Existiert aber das sinnlich Wahrnehmbare, so ist nicht möglich, daß das sie hervorrufende Substrat nicht existierte und nur die beseelten Geschöpfe mit ihren Sinneserscheinungen real sein sollten; denn die Wahrnehmung ist nicht Wahrnehmung ihrer selbst, sondern sie hat etwas außer ihr zur Voraussetzung, das notwendig vor ihr ist. So gewiß die Wahrnehmung etwas anderes ist als das Wissen, so gewiß muß auch der Gegenstand des Wissens ein anderer sein als die sinnlichen Dinge, nämlich ein Unveränderliches und Notwendiges. Dies ist aber nur ihr wesenhaftes Sein; nur das Wesenssein kann im Begriff gefaßt und durch Definition bestimmt werden. Sofern es aber im Begriff gedacht wird, ist es als ihre Form (Gestaltungsprinzip, Typus, μορφή, εἶδος) zu bezeichnen. Erkenntnisbegriffe sind Wesensbegriffe; was nicht Wesensform ist, kann nicht erkannt werden. Wahr ist die Erkenntnis, wenn die Verknüpfung der Begriffe dem Wesenszusammenhang, der Verbindung der Formen entspricht.

(Werden.) Von den Ursachen (αἴτιον) des Werdens ist allgemein in vierfacher Beziehung zu reden: alles verändert sich in oder aus Etwas, als Etwas, durch Etwas, zu Etwas. Das, worin oder woraus etwas wird, ist die Materie oder der Stoff (stoffliche Ursache, ὕλη; so wird aus dem Erz die Bildsäule; insofern aber auch aus dem Gattungsbegriff durch Hinzutritt des artbildenden Merkmales der einzelne Begriff wird, kann auch von einer intelligiblen Materie gesprochen werden). Dasjenige, als was sich etwas verändert und was es wird, ist sein Wesen oder seine Form, formale Ursache (der Bauplan eines Hauses). Das, wovon der erste Anfang der Veränderung herrührt, ist die bewegende Ursache (der Künstler, der ein Bildwerk gestaltet). Dasjenige, um dessentwillen etwas geschieht, heißt Zweckursache (um der Gesundheit willen gehen wir spazieren). Aber die drei letzten begrifflich unterschiedenen Ursachen (die formale, die bewegende und die Zweckursache) können wiederum in eins gesetzt werden; das legt die Betrachtung der organischen Natur nahe, wo die Wesensform eines Individuums mit seiner Zweckursache identisch ist, da sein Zweck in seiner vollendeten Selbstdarstellung sich erschöpft, aber zugleich auch bewegende Ursache

insofern ist, als ein Individuum immer nur von einem bereits entwickelten Individuum gleicher Art hervorgebracht wird. So führt die Zergliederung des Werdens schließlich auf zwei durchgreifende Faktoren: die Materie und die Form, die zugleich Zweck und bewegende Ursache und so ein dreifach-eines ist. Alles Werden beruht darauf, daß in einer Materie eine potentiell angelegte Form aktualisiert wird; die Materie ist die Möglichkeit (Realpugnanz) zur Verwirklichung der Form. Ein jedes werdende und gewordene Einzelding ist daher ein Zusammengesetztes (σύνολον) aus Materie und Wesensform; nur einem solchen Kompositum kommt der Name Substanz (οὐσία) im strengen Sinn zu (eigentliche Substanz). Erkennbar ist allerdings an dem Einzelding nur, was als seine Form durch einen Wesensbegriff in der Form der Allgemeinheit herausgehoben ist, denn das Wissen geht immer auf das Allgemeine; aber darum ist die Wesensform nicht selber ein Allgemeines, das für sich und losgelöst von der Materie und den Sinnendingen (wie Platon fälschlich annahm) besteht; sie ist nur Substanz in sekundärem Sinn und gewinnt erst Vollrealität, indem sie aus der Realpugnanz hervortritt und Einzelwirklichkeit wird.

(Stufenordnung der Substanzen.) Die Unterscheidung von Materie und Form gilt nicht nur für das Einzelding; sie bezeichnet nicht nur das Verhältnis zweier Entwicklungsstufen in seinem Werden von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, sondern kann auch auf das Verhältnis verschiedener Dinge zueinander angewandt werden. Denn ein Ding, obwohl es schon Form und Stoff besitzt, kann doch wiederum Material für eine weitere Formung werden; so ist das Erz, das bereits geformte Materie ist, Stoff für die in ihm zu bildende Statue, so sind die Nährstoffe der Pflanzen, selber schon elementarisch geformt, Materie für die sich gestaltende Pflanze. Daher läßt sich die Natur als ein Stufenbau von Substanzen auffassen, innerhalb dessen jede höhere Stufe die Existenz der anderen — in logischer, nicht zeitlicher Abfolge — als Vorbedingung voraussetzt. Die unterste Stufe hat dann nur noch eine Materie, die keinerlei Formung besitzt, zu ihrer Voraussetzung, die oberste nur noch eine Form, die keinerlei Materie besitzt, über sich. Gibt es eine solche reine erste Materie (πρώτη ὕλη) und eine solche reine erste Form (πρῶτον εἶδος οὗ ἡ οὐσία ἐνέργεια)? Da die erste Materie bloße Möglichkeit ist, kann sie nirgend isoliert wirklich sein; mit der reinen Form dagegen, die nicht wie alle andern im Übergang vom potentiellen zum aktuellen Sein, sondern die Aktualität selber ist, verhält es sich anders. Es läßt sich nämlich beweisen, daß notwendig etwas existieren muß, das nur Aktualität ist. Alle Bewegung setzt ein Bewegendes voraus, und zwar schließlich ein erstes, das selber nicht wieder durch anderes bewegt wird, andernfalls man zu einem Ursprung der Bewegung nie gelangen würde. Daher fordert die ewige, einheitliche und stetige Bewegung,

welche die Welt und in ihr vorzüglich der Himmel zeigt, ein erstes, einziges, einheitliches, ewiges, selber unbewegtes Bewegendes. Dieses tritt seinerseits nicht wieder aus einer vorausliegenden Realpotenz zur Wirklichkeit hervor, da es vielmehr den Grund für jegliches Hervortreten bildet; es schließt daher keine Materie ein, es ist reine Aktualität.

(Gott und Welt.) Die Form ist das zur vollen Bestimmtheit entwickelte Wesen. Als dieses Wesen erkennen wir aber bei den belebten Geschöpfen das Seelische, welches überall, bei Pflanze, Tier und Mensch das bewegende und gestaltende Prinzip, die Entelechie des Leibes, bildet. So darf man Form und Seele gleichsetzen. Alsdann erhält die Stufenordnung der Substanzen die vertiefte Bedeutung einer Wertordnung, in welcher jede folgende Stufe durch eine höhere Entwicklung des Seelischen ausgezeichnet ist; auf der untersten Stufe, in der anorganischen Natur, findet sich nur ein Minimum des noch ganz unbewußten Lebens; bei den Pflanzen steigert es sich zur vegetativen Seele, bei den Tieren erhebt sich darüber die animalische, bei dem Menschen darüber noch die denkende, zum vollen Bewußtsein entfaltete Seele. Geben wir dieser nach Graden der Vollkommenheit aufsteigenden Reihe den Abschluß, den sie von sich aus notwendig fordert, so gelangen wir zu dem Begriff einer schlechthin vollkommenen Seele (νοῦς). Durch ihn erhellt sich nun der Begriff des ersten Bewegenden. Seine Aktualität und Wirklichkeit, die ja nicht in der Formung einer Materie bestehen kann, ist als reines Denken zu verstehen; und da dieses in keiner Weise sich auf etwas außer ihm beziehen und durch dasselbe bestimmt werden kann, hat es allein sich selbst zum Gegenstand. Gott, der unbewegte erste Bewegende, ist Denken des Denken (νόησις νοήσεως). Er bewegt aber die Welt nicht durch Wechselwirkung, da die reine Aktualität ein Erleiden ausschließt, sondern insofern, als die Welt nicht umhin kann, zu ihm, als dem Besten, hinzustreben; er bewegt sie als etwas, das geliebt wird. So ist er zugleich oberste Zweck- und Bewegungsursache, alle Gedankenmäßigkeit und alle Bewegung des Kosmos führt auf ihn zurück, in ihm ist der sinnvolle Zusammenhang alles Geschehens und die wahre Einheit der Welt gegründet. Wie das Heer durch die Ordnung zusammengehalten wird, diese aber durch den Feldherrn bedingt ist, so besteht auch die Welt durch die vollkommene Ordnung in ihr, die ihrerseits auf Gott als ihren Quell und Grund verweist.

Physik. Natur (im Gegensatz zum Kunstwerk) ist, was ein Prinzip der Bewegung und damit auch ihres Gegensatzes, der Ruhe, in sich trägt.

(Bewegung, Raum, Zeit.) Grundbedingungen alles natürlichen Seins sind Bewegung, Raum und Zeit. Es gibt drei

Arten der Bewegung: die quantitative (Zu- und Abnahme), die qualitative (Verwandlung, ἀλλοίωσις) und die räumliche (Ortsveränderung), die stets bei den anderen mit auftritt. Unter Raum ist die Grenze des umschließenden Körpers gegen den umschlossenen zu verstehen. Der Ort jedes einzelnen Körpers wird von der Grenze des ihn umfassenden gebildet. Das Weltall ist daher nicht in einem Raume, da ja außer ihm kein Körper existiert; doch sind alle seine Teile im Raume. Es gibt keine leeren Räume zwischen den Sinnendingen. Zeit ist das durch die Zahl bestimmte Maß der Bewegung in bezug auf das Früher oder Später. Da ein jedes Jetzt, durch dessen Bewegung die Zeit entsteht, ein Früher oder Später voraussetzt, ist die Zeit unendlich und die Welt ewig.

(Elemente.) Der Stoff, aus dem die Natur besteht, kann nicht, wie besonders die Atomisten wollen, als qualitätslos gedacht werden. Abgesehen davon, daß die Annahme letzter unteilbarer Teilchen widerspruchsvoll ist, lassen sich aus bloßen quantitativen Unterschieden die qualitativen (wie Schwere und Leichtigkeit) und aus bloßer Mischung und Trennung die durch die Sinne bewiesenen qualitativen Änderungen nicht erklären. Es sind daher die Körper und ihre Eigenschaften aus den realen Grundqualitäten und ihrer Wechselwirkung zu verstehen. Nun können alle Körper nach den in ihnen zum Ziele kommenden Veränderungen, d. h. nach den ihnen von Natur zukommenden Bewegungen in fünf Klassen geteilt werden; dem ersten kommt die gerade Bewegung nach unten (das absolut schwere Element: Erde), dem zweiten die gerade Bewegung nach oben zu (das absolut leichte Element: Feuer); ein drittes (Wasser) und viertes Element (Luft) sind von relativer Leichtigkeit und Schwere und daher für die mittleren Regionen bestimmt; dem fünften Element (Äther) kommt die vollkommenste Bewegung, die Kreisbewegung zu. In den ersten vier Elementen sind die einfachen Gegensätze der sinnlichen Qualitäten vereinigt: das Feuer, welches warm und trocken, die Luft, welche warm und feucht, die Erde, welche kalt und trocken, und das Wasser, welches kalt und feucht ist. Diese Elemente stehen in Wechselwirkung und gehen in einer Art von Kreisprozeß wegen der wechselnden Nähe der Sonne, wodurch ein wechselndes Überwiegen der aktiven Qualitäten des Warmen und des Kalten hervorgerufen wird, ineinander über. Aus ihrer Mischung sind alle irdischen Körper gebildet, und zwar enthält jeder Körper alle vier Elemente. Diese vier Elemente stehen im Gegensatz zu dem fünften Element (Quintessenz), dem Äther, der mit ihnen sich nie mischt.

(Weltenbau.) Da alle Körper gemäß ihrer natürlichen Bewegung ihrem natürlichen Ort im Raum zustreben, kann es nur eine, nämlich die uns bekannte Welt geben, für deren Bau aller verfügbarer Stoff aufgebraucht ist. Und da die Elemente,

je nachdem ihre natürliche Bewegung eine Kreisbewegung (Äther) oder eine grade nach oben und unten ist, in zwei Klassen zerfallen, die sich nicht miteinander mischen, zerfällt auch die Welt in zwei Regionen, die äußere, aus Äther gebildete und die innere, die aus den anderen Elementen besteht. Indem die gleichartigen Stoffe gleichmäßig ihren natürlichen vom Mittelpunkt der Welt gleich weit entfernten Orten zustreben, ergibt sich eine kugelförmige Lagerung der Stoffe. In der Mitte ist das Erdige, darüber die wäßrige Schicht, darüber die Luftschicht, darüber die Feuerschicht. Diese durch die Mondbahn abgegrenzte sublunarische Welt wird von der ätherischen Region umgeben, deren äußerste Grenze die kugelförmige Fixsternsphäre ist und die nach innen zu eine Reihe weiterer konzentrisch gelagerter durchsichtiger Kugelschalen enthält, die für die Drehung der an ihnen befestigten Planeten und der Sonne und des Mondes erforderlich sind. Die Fixsternsphäre, die dem unbewegten Beweger am nächsten ist, empfängt den Anstoß zu ihrer regelmäßigen Drehung unmittelbar von ihm; durch sie werden die unteren Gestirne, die beseelte Wesen sind, ebenfalls zu kreisförmigen Bewegungen veranlaßt, wobei zwischen den einzelnen Planetensphären besondere Sphären angenommen werden müssen, durch welche die sonst durch den fortgepflanzten Umschwung der einzelnen Planeten eintretende Störung aufgehoben wird. Durch dieses System ineinander geschachtelter Kugelschalen erklären sich die scheinbaren Bewegungen der Gestirne. Das Himmelsgewölbe und seine Bewegung ist ewig und unveränderlich wie der erste Bewegende selbst. In der sublunarischen Welt dagegen finden eben durch die himmlischen Bewegungen (vorzüglich durch die verschiedene Nähe der Sonne) Veränderungen statt. Die natürlichen Bewegungen der Elemente werden gestört, durch gewaltsame Bewegungen steigen die Elemente aus ihrer natürlichen Lagerung auf und nieder und durch periodische Erwärmungen und Erkaltungen wird das Entstehen und Vergehen auf der Erde bewirkt

(Die organische Natur.) Die irdische Welt stellt einen Übergang vom Elementaren zu den Pflanzen und von diesen zu den Tieren dar. Die Tiere haben ein Zentralorgan, auf welches alle Sinneswahrnehmungen sich beziehen. Dieses ist das Herz, die Quelle des Blutes, das Prinzip des Lebens und der Bewegung. Das Organische entsteht aus dem Unorganischen durch die bildende Kraft der Erde (generatio aeqivŏca). Die leblosen Naturkörper haben ihre Entelechie nur in den bestimmten Mischungsverhältnissen der Elemente; die organischen Körper haben sie in der Seele, welche als belebendes Prinzip und als das Bewegende im organischen Körper ohne diesen nicht gedacht werden kann. Während aber in den Pflanzen die Seele das ernährende Prinzip (τό θρεπτικόν), in den Tieren das ernährende, empfindende und bewegende Prinzip ist, hat sie im Menschen, dem Zwecke und

Zentralpunkte der Natur, außer ernährender, empfindender und bewegender Kraft noch ein erkennendes Vermögen, die tätige Vernunft (νοῦς ποιητικός), welche die durch die Empfindung hervorgerufenen Bilder und Vorstellungen zu Gedanken zusammenfaßt. Diese von außen in den Menschen eintretende Vernunft ist ein Absenker der göttlichen und daher selber göttlich und unsterblich; die sinnliche, d. h. empfindende, begehrende und bewegende Seele (αἰσθητικόν, ὀρεκτικόν, κινητικόν) ist dagegen vergänglich.

Ethik. (Der höchste Zweck.) Gegenstand der Ethik ist nur das im praktischen Leben erreichbare Gute, das für den Menschen Gute und Sittliche, nicht das Gute an sich, die Idee des Guten (Platon). Das höchste Gut und der oberste aller Zwecke ist aber die Glückseligkeit. Diese wird allein durch die rechte Betätigung, nämlich die tugendhafte Betätigung der Seele erreicht.

(Tugendlehre.) Tugend ist die durch Übung erworbene Fertigkeit (ἕξις προαιρετική, ἐνεργουμένη) zum vernunftgemäßen Handeln. Die Tugenden zerfallen nach ihrem Verhältnis zur Vernunft in zwei Klassen; in die ethischen, bei denen die Vernunft das Begehren und Handeln leitet, und in die höheren dianoëtischen, welche in der reinen Betätigung der Vernunft bestehen. Das Prinzip der ethischen Tugenden (der Charaktertugenden) ist: die richtige Mitte (μεσότης) im Handeln zu beobachten; sie sind nicht für jeden Menschen dieselben, sondern richten sich nach der Eigentümlichkeit seiner Natur und seiner Lebensverhältnisse. Die Tugend ist nicht lehrbar. Nicht durch Lehre werden die Neigungen und Begehrungen des Menschen zum Guten gewöhnt, sondern durch Übung im sittlichen Handeln, da die Tugend nicht bloß ein Wissen, sondern zugleich Gewöhnung ist (ἔθος ποιεῖ ἦθος). Der Zweck des sittlichen Handelns ist die Eudämonie, deren Wesen aber nicht die Lust, sondern die Selbstbetätigung der Kraft (ἐνέργεια) ist; die Lust ist nur ein Accidens (ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος). Es gibt ebenso viele Tugenden wie Lebensbeziehungen; die Tugend des Weibes z. B. ist anders als die des Mannes, und wieder anders als die des Kindes und die des Sklaven. Da es nun gewisse Hauptverhältnisse des menschlichen Lebens gibt, so kann man auch von gewissen Haupttugenden sprechen. Die Tapferkeit ist die richtige Mitte zwischen Furcht und Tollkühnheit, die Mäßigkeit zwischen Stumpfsinn und Genußsucht, die Gerechtigkeit zwischen unrechtleidender Schwäche und unrechttuender Selbstsucht. Die dianoëtischen Tugenden (Denktugenden) haben es mit dem Erkennen zu tun (Vernunft, Wissenschaft; Kunst; sittliche Einsicht; vor allem: Weisheit); das Leben in der Weisheit, in der Philosophie (θεωρία), ist die höchste Stufe der Glückseligkeit. Doch ist diese vollkommene Glückseligkeit nicht unabhängig von zureichenden äußeren Hilfs-

mitteln, z. B. von äußeren Gütern, von Gesundheit und Schönheit, vom Besitze von Freunden und Kindern.

Politik. Erst im Gemeinschaftsleben des Staates vollendet sich der Mensch, der von Natur zu diesem angelegt ist (ζῷον πολιτικόν). Der Staat ist nicht nachträgliche Zusammenfügung, sondern ein Ganzes, das der Idee nach sogar früher als die Einzelnen ist.

(Staat.) Seine Grundlage ist die Familie, die auf dem dreifachen, durch die Natur bestimmten Verhältnisse des Mannes zum Weibe, der Eltern zu den Kindern, des Herrn zum Sklaven beruht. Daher sind die kommunistischen Ideen Platons von einer Weiber- und Gütergemeinschaft, sowie die Forderung, daß die Kinder von Geburt an als Staatseigentum zu betrachten seien, abzulehnen. Die Sklaverei ist ein berechtigtes Verhältnis, sofern nur diejenigen zu Sklaven gemacht werden, welche von Natur dazu bestimmt sind. Solange es keine Maschinen gibt, muß es Sklaven geben. Die Gemeinschaft mehrerer Familien ergibt die Dorfgemeinde, die Gemeinschaft mehrerer Dorfgemeinden die Polis. Erst diese erreicht das Endziel der Gemeinschaftsbildung, das vollkommene Leben bei völliger Selbstgenügsamkeit (Autarkie). Der Zweck des Staates ist die Verwirklichung der Eudämonie (des εὖ ζῆν, des ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους).

(Verfassung.) Der Staat (πόλις) ist eine Gemeinschaft (κοινωνία), das Wesen dieser Gemeinschaft wird durch die Verfassung (πολιτεία) bezeichnet. Verfassung ist die Ordnung des Staates in bezug auf das Regiment der obrigkeitlichen Gewalten, insbesondere der über ihnen allen stehenden souveränen Gewalt. Für den Unterschied der Verfassungen ist daher die Verteilung der höchsten Befehlsgewalt des Staates gegenüber seinen Bürgern entscheidend. Bürger ist jeder, der an der Staatsverwaltung und Rechtspflege teilnimmt; aber Träger der Staatshoheit sind nur die Inhaber der souveränen Gewalt. Je nachdem diese nun ein einzelner oder die Minderheit oder die Mehrheit der Bürgerschaft inne hat, ergeben sich drei Verfassungen: Monarchie (βασιλεία), Aristokratie, Volksherrschaft (πολιτεία), die, wenn sie entarten, d. h. wenn die Gewalt nicht zum Besten des Ganzen, sondern nur zum Besten des Herrschers ausgeübt wird, zur Tyrannis, Oligarchie und Pöbelherrschaft (δημοκρατία) werden. Relativ vollkommen sind von diesen die Monarchie und Aristokratie, am verabscheuenswürdigsten die Tyrannis.

(Der beste Staat.) Der beste Staat, der nur im Ideal gezeichnet werden kann, da seine Verwirklichung von zu viel besonderen Voraussetzungen abhängt, würde sowohl den Einzelnen wie dem Ganzen das höchste Glück ermöglichen. Dazu gehören zunächst gewisse äußere Erfordernisse. Er dürfte nicht zu groß sein und nur so viel Bürger umfassen, daß ihm ein selbstgenüg-

sames Leben gewährleistet ist und die Verhältnisse übersehbar bleiben. Ebenso wichtig ist die Naturanlage des Volkes, das rechten Mut und Verstand (wie allein die Hellenen) vereint besitzen muß. Die Hauptsache aber, die die Glückseligkeit des Staates ausmacht, ist die Tugend der Staatsbürger; für sie ist eine geregelte und umfassende Erziehung wesentlich. Den Bürgern, die sich ganz dem Dienst für den Staat zu widmen haben, ist Freiheit von niederen Geschäften notwendig; Handwerk, Landbau, Arbeit ist von Sklaven und Metöken zu besorgen. Daß alle Bürger an der Leitung des Staatswesens teilnehmen, ist eine Forderung der Gerechtigkeit. Zweckmäßig ist, wenn eine Teilung der Gewalten derart stattfindet, daß die Staatsverwaltung, für welche gereifte Einsicht erforderlich ist, den Älteren, die Kriegführung, für die körperliche Tüchtigkeit erforderlich ist, den Jüngeren übertragen wird.

Poetik. Die Kunst im engeren Sinne als schöne Kunst ist Nachahmung (Mímesis); aber nicht sowohl der einzelnen Objekte in ihrer Zufälligkeit, sondern in ihrem typischen, idealen Wesen. Die Tragödie ist *diejenige Nachahmung einer Handlung von würdig bedeutendem Inhalt, durch handelnde Personen, nicht durch Erzählung, welche vermittelst des Mitleids und der Furcht die Reinigung* (κάθαρσις) *derartiger Leidenschaften hervorbringt.* Die einzelnen Künste unterscheiden sich durch ihre Mittel und Gegenstände. Sie dienen der Erhebung und Unterhaltung, der Befreiung von gewissen Affekten und der sittlichen Bildung.

Die peripatetische Schule. In ihr herrschte die positive Forschung, welche Aristoteles eingeleitet und organisiert hatte, vor; so bearbeiteten seine Schüler besonders die Einzelwissenschaften, aber sie ließen die spekulativen Grundlagen des aristotelischen Systems zurücktreten oder bildeten dieses in naturalistischem Sinne um.

Theophrastos von Lesbos, 12 Jahre jünger als Aristoteles, sein treuester Freund, Schüler und dann sein Nachfolger im Lehramt (322—287), Schöpfer der wissenschaftlichen Pflanzenkunde, Verfasser zahlreicher Schriften über die verschiedenartigsten Naturerscheinungen; auch erweiterte er die aristotelische Sammlung von Verfassungen und Gesetzen und schuf in seinen „Ethischen Charakteren" eine neue literarische Gattung. In seinem (verlorenen) Werke φυσικῶν δόξαι gab er eine Darstellung der früheren Naturphilosophie, welche die Hauptquelle der späteren doxographischen Literatur wurde. Dikaiarchos aus Messēne in Sizilien hat eine kulturgeschichtlich-geographische Beschreibung Griechenlands (βίος Ἑλλάδος) und einen die gemischte Verfassung empfehlenden politischen Traktat Tripolitĭcus geschrieben. Aristoxĕnos der Musiker, aus Tarent, der auch Biographieen einzelner Philosophen schrieb, hat, aus der pythagoreischen Schule hervorgegangen, die Seele, als Resultante der körperlichen Funktionen, mit der musikalischen Harmonie verglichen und daher die individuelle Unsterblichkeit abgelehnt. Straton der Physiker, von Lampsăkos, führte zuerst das wissenschaftliche Experiment ein; er stand 285—269 der Schule vor und bildete die Lehre des Aristoteles zum Naturalismus und Pantheismus um und erstrebte einen Ausgleich mit der Atomistik.

Die eigentlich wissenschaftliche Arbeit erlosch aber im Peripatos selber schon nach zwei Generationen, und auch die Schriften des Aristoteles gerieten

lange Zeit hindurch in Vergessenheit. Bei den späteren Peripatetikern trat, dem Zug der Zeit entsprechend, das Forschungsinteresse hinter den ethischen Betrachtungen zurück; nachdem aber durch die Ausgabe des Andronikos die Werke des Aristoteles wieder hervorgetreten waren, entfaltete sich in der Kaiserzeit eine reiche philologische Tätigkeit, die vornehmlich der Wiederherstellung und Auslegung der aristotelischen Lehren (in neuplatonischem Sinn) galt. Von den Kommentatoren ist der bedeutendste Alexander von Aphrodisĭas, der Exeget, um 198—211.

H. Diels, Über das physikalische System des Straton, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1893.

III. Die hellenistische und römische Philosophie.

Nach Aristoteles tritt die griechische Kultur in das Stadium der selbständigen Erfahrungswissenschaften. Waren in Aristoteles diese noch mit der Philosophie zu einem Ganzen verbunden, so löst sich nunmehr die Einheit der wissenschaftlichen Arbeit auf. Namentlich sondern sich zu bedeutender Selbständigkeit die Mathematik [Euklīdes um 300, Archimēdes † 212], Mechanik [Archimedes], Astronomie [Aristarch von Samos, 3. Jahrh. v. Chr., Hipparch, Ptolemäius], Geographie [Eratosthĕnes], Anatomie [Galēnus] und Philologie (in Alexandrien). Diese Entwicklung wurde durch die Ausbreitung der griechischen Bildung auf dem Boden der hellenischen Diadochenstaaten und dann in dem römischen Weltreich unterstützt. Zwar blieb Athen die dauernde Heimstätte der eigentlich philosophischen Studien; nur Rhodos lief ihm eine Zeitlang darin den Rang ab. Aber die neuen Mittelpunkte der Kultur, vor allem Alexandrien und dann auch Pergamon, schufen sich Institute zur Pflege der wissenschaftlichen Einzelforschung, der reich ausgestattete Bibliotheken, zoologische Sammlungen, botanische Gärten, astronomische Observatorien dienten.

Die Loslösung der Erfahrungswissenschaften von der Philosophie wirkte jedoch auf diese zurück. Immer mehr trat die Aufgabe, den Kosmos im Denken nachzukonstruieren, in den Hintergrund; die Schwierigkeiten der Ideenlehre, die in ihrem Dualismus von Stoff und Form gelegen waren, führten zu Versuchen, sie durch andere metaphysische Vorstellungen zu ersetzen. Aber wenn man hierbei vielfach auf ältere Lehren zurückgriff (so die Stoïker auf die Kyniker und Heraklit, die Epikureer auf Aristipp und Demokrīt), so läßt sich doch ein bedeutsamer Einfluß der aristotelischen Metaphysik, die in der peripatetischen Schule fortbestand, nicht verkennen. In die aus dem Gegensatz dieser Richtungen entspringenden Schulkämpfe griff die skeptische Bewegung ein, welche die Aufhebung jeder dogmatischen Erkenntnis unternahm. Den Mittelpunkt, in dem alle diese Diskussionen zusammentrafen, bildete die Frage nach dem Kriterium der Wahrheit und der Realität der Erscheinungen. Viel einheitlicher und auch viel bedeutender als diese theoretischen Auseinandersetzungen waren die Bemühungen, ein Ideal der Lebensweisheit zu gewinnen: diesem Ziele streben alle nacharistotelischen Schulen, auch die Skeptiker, zu. Und zwar weist das Ideal des Weisen, das sie entwickeln, in seinen Hauptzügen eine durchgreifende Ähnlichkeit auf; es ist eine Individualethik, welche dem einzelnen Frieden, Glück und Freiheit bringen soll. Mit dieser Betonung der ethischen Interessen verbindet sich eine an Ausdehnung stetig zunehmende philosophische Propaganda, die besonders von der Stoa gepflegt wird; in der pointierten Anekdote, der Diatrībē, schafft sich diese Bewegung ein literarisches Wirkungsmittel, das gleichsam zum Ersatz des platonischen Dialoges wird, später aber rhetorischer wird und in die Form der Predigt und der Abhandlung übergeht.

A. Die stoische Schule.

Die stoische Schule wurde von Zenon aus Cypern im letzten Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts v. Chr. begründet. Ihre Entwicklung durchläuft

drei Epochen: die ältere Stoa bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr., die mittlere bis zur Kaiserzeit, die neuere oder römische Stoa während dieser. In der mittleren, eklektizistischen Stoa (Panaitĭos und Poseidonĭos) vollzieht sich die Verschmelzung mit dem römischen Geist. Die weltgeschichtliche Stellung der Stoa beruht auf ihrer nominalistischen Erkenntnislehre, ihrem pantheistischen Naturalismus, der die Welt als eine lebendige Einheit faßte, und ihrer Ethik, die in der strengen Pflichtenlehre und der durch Übereinstimmung mit dem göttlichen Gesetz zu gewinnenden Freiheit gipfelte. Hat die Stoa auch kein klassisches Werk hervorgebracht, das sich erhielt, so ist doch ihr Einfluß ganz außerordentlich gewesen; sie hat das römische Geistesleben erheblich bestimmt und ihre Wirkungen können bis zur neueren Zeit, bis Bruno, Descartes, Spinoza, Kant, Schiller und Goethe verfolgt werden.

P. Barth, Die Stoa, KlPh., Stuttgart 1903. L. Stein, Die Psychologie der Stoa, Be. 1886—88. R. Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften, L. 1877—83, Bd. II.

Da die älteren und Hauptschriften der Stoiker uns nahezu völlig verloren gegangen sind, ist die Rekonstruktion ihrer Lehre und die Verfolgung ihrer Ausbildung durch die einzelnen Denker ein äußerst schwieriges, bisher noch nicht gelöstes Problem der historischen Forschung. Es ist von vornherein wahrscheinlich, daß die stoische Philosophie im Lauf der Zeit vielfach Umgestaltungen erfahren hat; wie denn sicher ist, daß sie durch Panaitĭos und Poseidonĭos mit platonisch-aristotelischen Grundgedanken verschmolzen wurde. Aber eine sichere Scheidung der einzelnen Phasen und des Anteils der verschiedenen Generationen an dem überlieferten summarischen Bestand ist noch nicht möglich. Hieraus begreift sich das Nebeneinander vielfach entgegengesetzter und anscheinend auch widersprechender Formulierungen (Empirismus und Apriorismus, Materialismus und Spiritualismus, Determinismus und Willensfreiheit), die Anlaß zu verschiedenartigen Gesamtauffassungen der Stoa durch neuere Historiker gegeben haben. Während die Stoiker selber an Heraklit anknüpften, ist der (besonders von Siebeck geführte) Nachweis wichtig, daß ihre Metaphysik in starker Abhängigkeit von Aristoteles sich entwickelte und jedenfalls weitgehendst durch die peripatetischen Problemstellungen beeinflußt ist.

H. Siebeck, Untersuch. z. Philos. d. Griechen, 2. Aufl., 1888.

a) **Die ältere Stoa.** Ihr Stifter **Zenon** von Kitĭon auf Cypern (ca. 336—264), Sohn eines philosophisch interessierten Kaufmanns, wurde in Athen Schüler des Kynikers Krates, dann des Megarikers Stilpon, zuletzt des Akademikers Polĕmon. Er eröffnete eine eigene Schule in der Stoa, einer Säulenhalle in Athen, die nach den Malereien des Polygnōtos die bunte (ποικίλη) hieß. Hier lehrte er 58 Jahre lang, hochgeachtet und gefeiert wegen seines ernsten, dem kynischen Vorbild folgenden Wandels; auch beim König Antigŏnos von Makedonien, der ihn als Jüngling wiederholt gehört hat, stand er in hohem Ansehen. Seine zahlreichen Schriften (darunter die radikale vom Weltstaat) sind bis auf einige winzige Bruchstücke sämtlich verloren. Nach seinem Tode war weder das System abgeschlossen, noch die Schule fest organisiert. Daher ist verständlich, daß einzelne seiner Schüler, wie der glänzend begabte Ariston von Chios von der Metaphysik seines Lehrers sich weit entfernen konnte. Im Gegensatz zu Ariston hielt der unmittelbare Nachfolger in der Schulleitung, **Kleanthes** (geb. um 330, aus Assos in Troas) streng an der überlieferten Lehre fest, die er namentlich nach der theologischen Seite hin ergänzte (so bekämpfte er aus religiösen Gründen die heliozentrische Hypothese des Aristarch). Ihm folgte **Chrysippos** aus Soli in Cilicien, ca. 280—208, ein ebenso vielseitiger wie scharfsinniger Denker, der in einer Unmasse von Schriften (angeblich mehr als 700, von denen aber nur die Titel und einige Bruchstücke erhalten sind) die stoische Lehre zum festen System ausbaute und durch seine dialektische Technik gegen die skeptischen Angriffe (Arkesilaos) festigte. Durch ihn wurde die Stoa die zeitweilig einflußreichste Schule in Athen. Wie er das System durchgebildet hatte, wurde es ohne wesentliche Änderungen von seinen Nachfolgern

Diogenes von Babylon, Antipatros von Tarsos und Apollodoros weiter überliefert. Die Philosophie, die als die Wissenschaft von den göttlichen und menschlichen Dingen und vom Guten und Bösen bezeichnet wurde, zerfiel in drei Hauptteile: Logik (die als gleichberechtigter Teil der Philosophie betont wurde), Physik und Ethik. Bisweilen (so von Kleanthes) wurde diese Teilung aufgelöst zu einer sechsfachen Gliederung: Dialektik und Rhetorik, Physik und Theologie, Ethik und Politik.

Sammlung der Fragmente: H. v. Arnim, Stoicorum veterum fragmenta, L. 1903 ff. Wellmann, Die Philosophie des Stoikers Zeno, Jahrb. f. Philol., Bd. 107, 1873. Alfr. Gerke, Chrysippea, Jahrb. f. Philol., 14. Supplem.-Bd., 1885. A. Dyroff, Die Ethik der alten Stoa, Be. 1897. P. Melcher, Chrysipps' Lehre von den Affekten, Pr. Hohensalza 1908.

Logik. Die Logik ist die Wissenschaft vom Logos in seiner Doppelbedeutung als Rede und Vernunft; die Sprache läßt sich nicht vom Denken, das Zeichen nicht vom Bezeichneten trennen. Daher umfaßt die Logik auch die Grammatik und Sprachphilosophie; ihr tritt die Theorie der Erkenntnis als Dialektik gegenüber.

(Syllogistik.) Wissenschaft ist ein System von wahren Urteilen, die in logischer Übereinstimmung stehen und durch eindeutige Bezeichnungsmittel ausgedrückt sind. Die Zweideutigkeit der Bezeichnungsmittel ist eine Quelle der Fehlschlüsse. Wahr und falsch besteht nur im Urteil, das entweder einfach oder zusammengesetzt (kopulatives, disjunktives, hypothetisches usw. Urteil) ist. Das wissenschaftliche System gipfelt im Beweis und daher ist die Lehre vom Beweis das Hauptstück der Logik. Hierbei sind (nach Chrysipp) diejenigen Schlußformen die ursprünglichen, in denen der Obersatz ein zusammengesetztes Urteil ist (z. B. wenn A ist, so ist B, nun ist aber A, folglich ist B). Die Wahrheit der Schlußfolge hängt von der Wahrheit der vorausgesetzten Urteile ab.

(Begriffsbildung.) All unser Wissen stammt aus der Erfahrung. Der Geist der Neugeborenen gleicht einer unbeschriebenen Tafel (tabula rasa), die allmählich von der sinnlichen Wahrnehmung beschrieben wird. Die sinnlichen Eindrücke sind gleichsam ein Abdruck des Objektes in der Seele (Kleanthes) oder eine Modifikation derselben (Chrysipp). Vermöge der Erinnerung und der mit ihr einsetzenden Schlußtätigkeit entstehen die Begriffe (ἔννοιαι), die reine Gedankengebilde (λεκτά) und teils natürlich von selbst, teils kunstgemäß durch bewußte Verstandestätigkeit entstanden sind. Unter den natürlichen Begriffen sind besonders diejenigen wichtig, für welche unsere Seele gleichsam besonders vorgebildet ist und die darum auch allgemein verbreitet sind (κοιναὶ ἔννοιαι, notiones communes, z. B. die Begriffe von gut und schlecht, schön und häßlich und von Gott); insofern wir diese Gemeinbegriffe an die Erfahrung heranbringen, können sie als Vorbegriffe (προλήψεις) bezeichnet werden.

(Kriterium.) Die Wahrheit der sinnlichen Vorstellungen und auch der Gemeinbegriffe kündet sich durch eine ihnen

einwohnende Nötigung an, ihnen unsere Zustimmung zu schenken. In diesem Akt der Zustimmung oder des Beifalls (συγκατάθεσις) liegt das Wesen des Urteils, das auf Willensentscheidung beruht und daher bei uns steht. Die Vorstellung, die derart durch sich einleuchtend ist und uns ergreift, wird kataleptische Vorstellung (φαντασία καταληπτική, von καταλαμβάνειν und aktiv zu verstehen) genannt. Diese ihre Evidenz (wie die entsprechende der Gemeinbegriffe) tritt am deutlichsten hervor und bewährt sich in der logischen Prüfung aller Bedenken gegen sie; insofern entscheidet letzthin die Vernunft (ὀρθὸς λόγος) über die Wahrheit. Des näheren hat die Prüfung sich der Bedingungen zuverlässiger Sinneswahrnehmungen und sorgfältiger Beobachtung zu vergewissern. Ein letztes Kriterium des Wahren muß es geben, da sonst ein unendlicher Regreß stattfinden würde; und wie das Gerade Maßstab seiner selbst und des andern ist, kann etwas auch Kriterium seiner selbst sein.

(Kategorien.) Die oberste aller Gattungen ist das „Etwas“, das entweder ein Körperliches oder ein Nichtkörperliches (Raum, das Leere, Zeit und Denkobjekte, λεκτά) ist. Das Körperliche allein hat Dasein. Die Kategorien, welche die allgemeinsten Bestimmungen des Seienden aussagen, lassen sich auf vier reduzieren (zugrunde liegende Substanz, ὑποκείμενον, Qualität, τὸ ποιόν, zuständliche Beschaffenheit, τὸ πὼς ἔχον, und Beziehung, τὸ πρός τι πὼς ἔχον).

Metaphysik. Wirklich ist, was wirkt und leiden kann. Das vermag aber nur ein Körper; folglich ist alles Wirkliche körperhaft; auch die Eigenschaften, Zustände, Tätigkeiten und Affekte der Substanz besitzen, weil real, körperlichen Charakter. In jedem Wirklichen ist Kraft und Lebendigkeit. Genauer sind als Attribute jedes Wirklichen begrifflich zu trennen: Stoff und formende Kraft; die Welt ist von innen sich formende Substanz und kraftbewegter lebendiger Körper.

(Pneuma.) Innerhalb der körperlichen Welt sind nun wiederum die wirkenden und leidenden Substanzen zu unterscheiden. Da nun aber alle Wirkungen in letzter Beziehung als von einem Prinzip ausgehend anzunehmen sind, so muß es eine höchste wirkende Ursache geben, welche von einem Zentrum (Himmel oder Sonne oder Mitte der Welt) aus alles durchwirkt und Urquell alles Lebens ist. Dieses höchste Prinzip, das Äther und feurige Luft (Pneuma) ist, durchdringt alle Dinge, und zwar in einem Vorgang realer und totaler Durchdringung (κρᾶσις δι' ὅλων). Das, was einem Ding sein spezifisches Wesen verleiht, ist seine Qualität (ἕξις), wovon die nicht zum Wesen des einzelnen Dinges gehörende zuständliche Bestimmtheit zu unterscheiden ist. Diese Hexis beruht auf dem Pneuma; genauer auf einer Spannung (τόνος), die aus einer entgegengesetzten Bewegung in

ihm entsteht; so verleiht die pneumatische Hexis den einzelnen Dingen ihren Zusammenhalt und ihre Gestalt. In den Pflanzen wirkt es als Natur (φύσις), in den Tieren als Seele (ψυχή), in den Vernunftwesen als Vernunft. Denn zugleich ist das Pneuma göttlich; es ist Weltseele, Weltvernunft, Weltgesetz und in der Zweckmäßigkeit seiner Wirkungen das denkbar Vollkommenste. Aus den keimhaften Zweckgedanken (λόγοι σπερματικοί) ist die ganze Bildung der Welt zu begreifen.

(Das Weltgeschehen.) Das göttliche Feuer oder allbeseelende Pneuma, das in abgestufter Weise in allen Geschöpfen und Dingen wirkt, ist auch die ursprüngliche Mutter aller Dinge. Aus ihm hat sich zu Beginn der Weltbildung Wasser, Luft und Erde niedergeschlagen, von denen Wasser und Erde als die trägen Elemente dann die Materie für die Bildung durch die tätigen Elemente Luft und Feuer sind. Im Verlauf des Weltgeschehens nimmt aber das Urfeuer, das in Reinheit jetzt nur noch in den Gestirnen erhalten ist, alle Dinge in einem allgemeinen Weltenbrand (ἐκπύρωσις) wieder in sich zurück. In diesem Weltgeschehen ist alles vorgesehen und durch die Weltnotwendigkeit, das Geschick (εἱρμαμένη, fatum), die Vorsehung (πρόνοια, providentia) bestimmt. Es ist daher auch vollkommen und das Böse nur eine unvermeidliche Begleiterscheinung (Theodicee). Der Weltprozeß wiederholt sich periodisch, so daß der nächste dem früheren in allem gleicht.

(Der Mensch.) Wie alle Geschöpfe, so ist auch der Mensch höchst zweckvoll eingerichtet und ganz und gar durchdrungen und beherrscht von der Seele, dem warmen Hauch, einem Ausfluß der göttlichen Weltseele; sie ist zusammengefaßt in dem Hegemonikon, das seinen Sitz im Herzen hat und Träger aller geistigen Funktionen ist. Von dem Hegemonikon sind sieben weitere Seelenteile, die fünf Sinnesorgane, das Stimmorgan und das Zeugungsorgan zu unterscheiden. Obwohl der Mensch wie alle Wesen der Schicksalsnotwendigkeit unterworfen ist, ist er doch insofern frei, als er die Naturnotwendigkeit als vernunftnotwendig einsehen und in freier Zustimmung ihr folgen kann.

Ethik. Der ursprünglichste Naturtrieb ist das Streben nach Selbsterhaltung und Arterhaltung; in ihm wurzelt alles Verlangen nach Glückseligkeit, die zu erreichen das oberste Ziel des Lebens ist.

(Affekte.) Solange der Mensch nicht durch Vernunft die Herrschaft über sich gewonnen hat, ist er in beständiger Gefahr, durch Hingabe an Scheingüter und die durch sie erregten Affekte von dem Urtrieb und der Urbestimmung abzuirren. Alle Affekte beruhen auf einem Übermaß von Erregung, die schließlich durch falsche Urteile ausgelöst ist. Denn unser Streben und Wollen hängt von dem ab, was uns als Gut und Übel erscheint; indem der Weise die Scheingüter durchschaut und die

unrichtigen Meinungen über sie berichtigt, löst er sich und uns von der Verstrickung in die Leidenschaften.

(Ethisches Ideal.) Das ethische Ideal ist daher negativ als Unabhängigkeit von Affekten, als Apathie zu bestimmen; positiv liegt es in der Übereinstimmung mit sich (d. h. dem wahren Naturtriebe, Zenon) oder in dem Leben gemäß der Natur (d. h. in Übereinstimmung mit dem allgemeinen Naturgesetz, Kleanthes) oder in Übereinstimmung mit beiden, der eigenen und der kosmischen Natur (Chrysipp). Dieses und nur dieses steht bei uns, d. h. liegt in unserer Macht; die wahre Glückseligkeit kann nicht von irgendwelchen äußeren Gütern abhängen. Die Tugend ist hinreichend für sie; sie ist selbstgenügsam (αὐταρκία). Die gleichgültigen, d. h. sittlich-irrelevanten Güter, die Adiaphora, wie z. B. Reichtum, Gesundheit und überhaupt das bloße Leben, können zwar etwas „Vorzuziehendes", einen gewissen Wert Habendes (προηγμένα) sein, doch tragen sie nichts zur Kraft der Seele bei und kommen dem Besitze der Tugend gegenüber gar nicht in Frage; daher auch der „vernünftige Abschied", der freiwillige Tod (εὔλογος ἐξαγωγή), unter Umständen berechtigt ist. — Wie es zwischen Wahrheit und Lüge kein Mittleres gibt, so auch nicht zwischen Gut und Schlecht; daher besitzt ein Mensch die Tugend entweder ganz oder gar nicht. Es gibt keine Grade des Guten, auch nicht des Schlechten; daher auch keine Skala von größeren oder geringeren Tugenden und Sünden. Immerhin wird zwischen den Weisen (σοφοί) und den Thoren und Schlechten (φαῦλοι, ἀπαίδευτοι) dem Fortschreitenden (προκόπτων) eine gewisse Mittelstellung zuzuschreiben sein. — Die Pflichten zerfallen in Selbstpflichten und Sozialpflichten; erstere gehen auf natur- und vernunftgemäße Selbsterhaltung, letztere auf Rechtschaffenheit und Humanität gegen den Nächsten. Die bloß objektiv loyale Pflichtleistung ist das Schickliche (καθῆκον), die vollkommene sittliche Gesinnung (κατόρθωμα), welche mit Bewußtsein (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, secundum rectam rationem) geübt wird. Daß sich die Menschen in einzelne feindliche Völker scheiden, widerspricht der verwandtschaftlichen Natur des Menschengeschlechts; dieses sollte naturgemäß eine einzige große Gemeinschaft mit gleichen Sitten und Gesetzen bilden.

b) Die mittlere Stoa. Mit Panaitĭos, der 129 die Leitung der Schule als Nachfolger des Antipatros übernahm, und später Poseidonĭos traten eklektizistische Neigungen und besonders eine Neigung zur platonisch-aristotelischen Metaphysik in der Stoa hervor. Diesen beiden Denkern stand auch Cicero (106—43) nahe.

Panaitĭos, aus Rhodos, 185—110, ein Freund des jüngeren Scipio, den er nach Karthago und später auf einer Reise nach Ägypten und Asien begleitete; P. neigte der peripatetischen Richtung zu, gab die Lehre vom Weltuntergang auf, leugnete die Unsterblichkeit der Seele, bekämpfte die Mantik und entwickelte die Pflichtenlehre in Angleichung an das römische Leben. Sein Werk über die Pflichten ist das Muster von Ciceros de officiis.

Poseidonīos, 135—50, aus Apameia, nach seinem Aufenthalte zu Rhodos gewöhnlich der Rhodier genannt; nach einer größeren Reise (durch Spanien und Italien) übernahm er die Leitung der von Panaitīos in Rhodos gegründeten Schule, wo Cicero und Pompeius ihn hörten. Seine zahlreichen glänzend geschriebenen Werke sind verloren, wie er überhaupt, obwohl einst als Geograph, Historiker und Astronom hochberühmt, bald in lange und dauernde Vergessenheit geriet. Erst die neuere Forschung hat begonnen, seine Bedeutung zu erkennen und seine Lebensarbeit wieder aus dem Dunkel hervorzuholen. Danach müssen wir P. als einen der produktivsten und einflußreichsten Denker der Zeit betrachten, als einen vielseitigen Gelehrten ersten Ranges und zugleich als schöpferischen Philosophen, der in seiner universalen Weltanschauung den Neuplatonismus vorbereitete und gleich stark und anregend auf die alexandrinische, jüdische und christliche Philosophie der Folgezeit wirkte. In seinem Kommentar zum plat. Timaios schuf er die Platonauffassung, die bis zur Renaissance und darüber hinaus bestimmend war; in ihm gab er auch das grandiose Jenseitsbild, das Cicero (in Scipios Traum) und Vergil (VI. Buch des Aeneis) benutzt haben. Soweit sein philosophischer Standpunkt bisher erkennbar ist, suchte er von der Stoa aus eine Synthese mit Platon und Aristoteles, bei der er die mystischen und theologischen Züge verstärkte.

A. Schmekel, Die mittlere Stoa, Be. 1892. M. Pohlenz, De Posidonii libris περὶ παθῶν, Neues Jahrb. f. klass. Phil., Supplb. 24. W. W. Jaeger, Nemesios von Emesa, Be. 1914.

Die Bedeutung dieser Denker liegt darin, daß durch sie die griechische Philosophie bei den Römern eingeführt wurde; sie sind zumeist Griechen von Geburt, aber sie wirkten vornehmlich auf Römer. Ihre Fortbildung des stoischen Systems wurde auch durch die Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus, namentlich mit Karneădes, bedingt. Daher lag ihre erste Aufgabe in der Sicherung der Erkenntnis, die sie einmal durch Aufdeckung des in der skeptischen Leugnung alles Wissens enthaltenen Widerspruches, zum andern in der Betonung des Verstandes, des Logos, der erst den Wahrheitswert der kataleptischen Vorstellung bestimmt, gewannen. Hierzu traten ihre Bemühungen, durch Teilnahme an der positiven Forschung die Wissenschaft als Tatsache zu erweisen. Und endlich behaupteten sie in der Mantik eine eigene, mystische Erkenntnis, durch welche sie dann zur weiteren platonisierenden Ausgestaltung der Gottes- und der Dämonenlehre fortgeführt wurden.

c) Die neuere Stoa, die Stoa der Kaiserzeit. In ihr treten die rein wissenschaftlichen Züge der Philosophie, auch die Naturlehre, mehr und mehr hinter der Ausbildung des Lebensideales in der freien Selbstbetrachtung zurück; aber eben dadurch wurde diese Philosophie zu einer neuen Macht in der Kultur.

A. Bonnhöfer, Epiktet und die Stoa, Stuttgart 1890. Die Ethik des Stoikers Epiktet, Stuttgart 1894. E. Vernon Arnold, Roman Stoicism, Cambridge 1911.

Vertreter der mehr wissenschaftlichen Richtung sind Herakleitos (Verfasser der „Homerischen Allegorien“), Kleomedes (2. Jahrh. n. Chr. Astronom) und Hierokles (Systemat. Ethiker).

Die einflußreichsten Stoiker beschränkten sich darauf, die stoische Lebensweisheit in eindrucksvoller Beredsamkeit zu predigen. So L. Annaeus **Seneca** (3—65 n. Chr., zahlreiche Trostschriften und Abhandlungen über die Kürze des Lebens, über den Zorn, über die Vorsehung usw.); Musonius Rufus (65 aus Rom verbannt). Der Sklave **Epiktēt** (ca. 50—130 n. Chr.), aus Phrygien, später Lehrer der Philosophie bis zur Vertreibung durch Domitian in Rom, dann in Nikopolis in Epirus; seine Vorträge sind uns in den von Arrian verfaßten Nachschriften Διατριβαί (zur Hälfte) und Ἐγχειρίδιον (vollständig) erhalten und oft übersetzt. Bekannte Sentenzen: Ertrage und entsage (ἀνέχου καὶ ἀπέχου), denn vieles Äußere ist unabänderlich („steht nicht bei uns“ οὐκ ἐφ᾽ ἡμῖν); wir sind alle Brüder, wir haben alle Gott zum Vater; scheue niemand als den Gott in deinem Innern.

Von Epiktēt teilweise abhängig sind die 12 Bücher Selbstbetrachtungen (εἰς ἑαυτόν) des Kaisers **Marcus Aurelius** im 2. Jahrh. n. Chr.

B. Die epikureische Schule.

Epikūros aus Samos, 341—270, in der Jugend Schüler des Nausiphanes, gründete 310 zuerst in Mytilene eine Schule, die er nach einem Aufenthalt in Lampsakos, wo er seine treusten Anhänger fand, 306 nach Athen, und zwar in einen Garten daselbst, verlegte. Seine „Gartenschule“, die nach außen sich streng abschloß, war auf inniges Gemeinschaftsleben der Mitglieder gegründet, die in schwärmerischer, fast religiöser Verehrung dem Lehrer verbunden waren. Epikurs Schriften waren sehr zahlreich (über 300); von ihnen sind Auszüge (κύριαι δόξαι) über Hauptpunkte der Ethik vorhanden, für die Schüler zum Auswendiglernen; ferner sind einige philosophisch wichtige Briefe (sicher echt der Brief an Herodotos und der an Meneukeus) erhalten; erhebliche Reste aus dem Hauptwerk περὶ φύσεως sind in herkulanensischen Rollen gefunden worden.

Sammlung von Epikurs Fragmenten: H. Usener, Epicurea, L. 1887. Lucretius de rerum natura ed. A. Brieger, L. 1894. Deutsch von Binder, Stuttgart 1868. Deutscher Auszug aus den wesentlichen Schriften v. Gleichen-Rußwurm, Epikurs Lehre, Jena 1909.

R. Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften, Bd. I, L. 1876. P. Natorp, Forschungen zur Gesch. d. Erkenntnisproblems im Altertum, Be. 1884. Jos. Kreibig, Epikurus, seine Persönlichkeit und seine Lehren, Wien 1886. Goedeckemeyer, Epikurs Verhältnis zu Demokrit, Straßburg 1897. F. Sandgathe, Die Wahrheit der Kriterien Epikurs, Bonn, Diss., Be. 1909.

Epikur verband die theoretische Welterklärung aus Atomen und den Materialismus mit der kyrenaischen Lebensauffassung zu einem geschlossenen System, das in der weiteren Entwicklung der Schule nicht wesentlich verändert wurde. Die wesentlichsten Unterschiede zwischen der Naturlehre der epikureischen Schule und Demokrit liegen in den Lehren von der Weltentstehung und der Realität der Sinneswahrnehmung. Während Demokrit die Weltbildung auf einen Wirbel zurückführte, suchte Epikur sie aus einem ursprünglichen senkrechten Fall der Atome im leeren Raum (dem „Landregen der Atome“) und den dabei erfolgenden Anstößen, die ihrerseits die Wirbelbewegung hervorrufen sollten, zu erklären. Es ist wahrscheinlich, daß diese Lehre durch die aristotelische Physik, welche erst eine absolute Raumbestimmung lehrte und die Schwere als wesentlich für die Elemente behauptete, beeinflußt wurde. Vielleicht ist es auch eine Nachwirkung des aristotelischen Realismus, welche Epikur bewogen hat, gegen Demokrit die objektive Realität der sinnlichen Qualitäten zu behaupten, die zwar nicht den Atomen selber zukommen, wohl aber den nach θέσις und τάξις geordneten Atomenkomplexen attribuiert seien. Mit der Behauptung der Realität aller Sinnesinhalte und Wahrheit aller Wahrnehmungen stellt sich Epikurs Lehre in scharfen Gegensatz zu der Stoa, die nur der kataleptischen Vorstellung, und zu dem Skeptizismus, der keiner Vorstellung Wahrheit zusprach. Entscheidend für Epikur war, daß die Empfindung ein Erleiden, kein Produzieren ist, und daß, wenn wir einer nicht trauen würden, wir keiner mehr trauen dürften. Ebenso bilden für ihn die beiden Grundgefühle Lust und Unlust das Kriterium des Strebens und Handelns: auch sie besitzen Evidenz und, wenn wir auch nur bei einer einzigen Lust ihren Wert und ihre Richtigkeit bezweifeln wollten, dürften wir keiner mehr folgen. Das Ziel aller Philosophie ist aber, die Glückseligkeit erreichbar zu machen. Hierfür bietet die theoretische Naturerklärung nun die zureichende Grundlage, insofern durch sie die Furcht vor dem Leben nach dem Tod (das es nicht gibt) und vor den Göttern (die als sorglose und selige Wesen in den Zwischenräumen zwischen den Welten, den Intermundien, anzunehmen sind, von wo aus sie nirgends in das Weltgeschehen eingreifen) aufgehoben wird.

Epikurs Schule fand unter den Römern viele Anhänger und erhielt sich bis ins vierte Jahrh. n. Chr. Sein Lieblingsschüler war Metrodōrus aus Lampsakos. Die wissenschaftlichsten Vertreter waren Philonides (175—150 v. Chr.), Zenon von Sidon (um 100 v. Chr.) und dessen Schüler Philodem (von dem in Herculanum mehrere Rollen aufgefunden sind); sie

beschäftigten sich danach besonders mit Vertiefung und Erweiterung der induktiven Logik. Der berühmteste Anhänger ist Lucretius Carus (96—55 v. Chr.), dessen Lehrgedicht de rerum natura unsere wichtigste Quelle für die epikureische Lehre ist und in drei Abschnitten von dem Leeren, den Atomen und ihrer Bewegung (Buch 1 u. 2), von der Natur der Seele und Sinneswahrnehmung (Buch 3 u. 4) und von dem Weltganzen, seinen Teilen und einzelnen Naturerscheinungen (Buch 5 u. 6) handelt. Auch Horaz, Petronius und Statius (der Verfasser der Thebaïs) waren Epikureer.

Kanonik (aus den Auszügen bei Diog. Laert.). Die Kriterien der Wahrheit sind die Sinne, die Begriffe und die Gefühle. Unsere ganze Vernunft hängt von den Sinnen ab. Durch das Vorhandensein der gefühlten Dinge erweist sich die Wahrheit der Gefühle. Was wir sehen, hören, mit Schmerzen fühlen, besteht wirklich. Daher muß man von dem, was erscheint, auf das Unbekannte schließen. Denn auch alle Gedanken der Seele werden von den Sinnen durch äußere Einwirkung erzeugt und entstehen durch Eindrücke von Ähnlichkeit, Gleichheit und Zusammenstellung, wobei unsere Vernunft zugleich mit tätig ist. Auch die Visionen der Wahnsinnigen und Träumenden sind wahr, da sie Sinneserregungen sind. Den Begriff (πρόληψις), das ist die Folge der sinnlichen Empfindung, nennt man gleichsam eine wirkliche Vorstellung (κατάληψις) oder auch wahre Meinung oder den Gedanken (ὑπόληψις), das ist eine Erinnerung dessen, was uns schon oft von außen wahrnehmbar wurde. Meinungen können wahr oder falsch sein. Werden sie durch Zeugnisse bestätigt oder wenigstens durch Gegenzeugnisse nicht aufgehoben, so sind sie wahr. Werden sie aber nicht durch Zeugnisse bestätigt oder werden sie durch Gegenzeugnisse aufgehoben, so sind sie falsch.

Physik (aus dem Brief an Herodot). *Aus nichts wird nichts, denn sonst würde alles aus allem werden. Das Weltall war seit Ewigkeit und wird in alle Ewigkeit bleiben, weil es nichts gibt, in das es sich verwandeln könnte. Es gibt Körper, die aus Verbindungen entstanden sind, und andere, die den Urstoff solcher Verbindungen ausmachen. Er bleibt, wenn die Verbindungen sich lösen, mit gleicher Kraft und gleichem Dasein in der Natur. Daher sind auch die Atome der Körper notwendigerweise unteilbar. Das Weltall ist unendlich, es kennt keine Grenzen. Wäre nur der leere Raum unendlich, die Zahl der Körper aber beschränkt, so könnten die Körper nirgends verbleiben, sondern trieben zerstreut durch den unendlichen Raum, weil nichts vorhanden wäre, sie festzuhalten oder durch Gegendruck aufzuhalten. Enthielte dagegen der begrenzte leere Raum eine unendliche Anzahl von Körpern, so hätten diese unendlich vielen in ihm keinen Platz. Es gibt unendlich viel Weltkörper, die den unsern entweder ähnlich oder unähnlich sein können. Man muß nicht glauben, daß die himmlischen Körper sich bewegen, verfinstern, auf- und untergehen im Dienst oder auf Geheiß eines Wesens, das außer vollkommenster Glückseligkeit den Vorzug der Unsterblichkeit besitzt. Auch darf man*

sie nicht für jene seligen Wesen halten, die freiwillig und absichtlich ihre Bewegungen ausführen, sondern alles entspringt aus jener ewigen Ordnung, der alles unterworfen ist und ohne die alles in Verwirrung zugrunde ginge. Was Form, Farbe, Größe, Gewicht und andere Eigenschaften betrifft, die einem Körper entweder zufällig anhaften oder allen, wenigstens allen sichtbaren Körpern eignen, so darf man sie nicht für selbständige, in der Natur befindliche Wesen halten (denn das ist undenkbar), noch auch keineswegs für gar nichts, noch für fremdartige, körperlose Erscheinungen, noch für einzelne Teile des Körpers, sondern sie bilden ein Ganzes mit ihm. Denn der Körper als solcher hat seine dauernde, aus Eigenschaften, die er nicht missen kann, bestehende Natur, ob er nun aus mehr oder weniger Atomen zusammengesetzt ist. Immer entsteht aus diesen Teilen und Eigenschaften ein mit seiner eigenen dauernden Natur gedachtes Ganzes. Wir sehen nur durch Bilder (εἴδωλα), die von den Dingen zu uns kommen, so daß Farbe, Form und Größe erst im Auge, dann im Gehirn sich abzeichnen. Die Seele kann nicht als etwas Körperloses betrachtet werden, denn der Begriff des Körperlosen läßt sich von dem Begriff des leeren Raumes nicht trennen. Der leere Raum kann aber weder etwas tun noch leiden, sondern gewährt den Körpern nur den Platz, sich zu bewegen. Körperlose Seelen könnten weder etwas tun noch leiden. Die Seele ist ein aus fließenden Stoffen bestehender Körper, durch das ganze Wesen verteilt, ähnlich der bewegten Luft oder der Wärme, bald mit der einen, bald mit der andern vollständig übereinstimmend. Sie ist durch die Feinheit ihrer Bestandteile für mannigfaltige Veränderungen empfänglich und dadurch um so fähiger, alle Veränderungen des ganzen Wesens mitzufühlen. Seelenkraft, Affekte, Bewegungen und Gedanken umfaßt sie. Aber dies alles hört auf, wenn wir sterben.

Ethik (aus dem Brief an Meneukeus). *Daß es Götter gibt, ist klar, aber sie sind anders, als es die Menge glaubt. Wer die Götter der Menge leugnet, ist kein Gottloser, sondern der ist gottlos, der den Göttern die Eigenschaften anheftet, die ihm von der Menge beigelegt sind. — Der Tod ist für uns ganz gleichgültig, denn Wohl und Wehe gibt es nur in der Empfindung; der Tod ist aber gerade das Ende dieser Empfindung. Wahren Lebensgenuß erlaubt uns die richtige Erkenntnis, daß der Tod für uns gleichgültig ist, nicht weil sie unendliche Dauer verspricht, sondern umgekehrt, weil sie uns das Verlangen nach Unsterblichkeit nimmt. Wer wirklich überzeugt ist, daß nicht zu leben kein Übel sei, für den gibt es auch kein Übel im Leben. So lange wir sind, ist der Tod nicht da, wenn der Tod aber da ist, sind wir nicht mehr. — Die Lust ist für uns sowohl Anfang und Ende eines glücklichen Lebens. In ihr erkennen wir das erste angeborene Gut und beginnen mit ihr jede Wahl und jedes Vermeiden, und wir alle kehren zu ihr zurück, weil wir jedes Gut nach ihr als dem einzigen Maßstabe beurteilen. Wenn wir aber sagen, daß Lust der Zweck des Daseins ist, so verstehen wir darunter nicht*

die Lüste der Schwelger noch die gemeinen Leidenschaften, sondern wir meinen damit, den Körper vom Schmerz, die Seele von Unruhe zu befreien. Ein glückliches Leben sichert uns allein die nüchterne Vernunft, die den Grund jeder Neigung und Abneigung erforscht und alle Vorstellungen aufhebt, die unsere Seelenruhe (γαληνισμός) stören.

(Aus den κύριαι δόξαι.) Die Gerechtigkeit beruht auf einem Vertrag, sich gegenseitig nicht zu schädigen. Die Ungerechtigkeit ist nicht an sich ein Übel, sondern nur durch die Furcht vor Entdeckung und Vergeltung. Was sich der Gesellschaft als nützlich erwiesen hat, muß als Recht anerkannt werden, es mag allgemein angenommen sein oder nicht. Wenn etwas durch ein Gesetz verordnet ist und es stellt sich heraus, daß es der Gesellschaft nicht nützlich ist, so hört es seiner Natur nach auf, gerecht zu sein.

C. Die Skepsis.

Die skeptische Denkart, die seit den Tagen der Sophisten und der Eristiker nicht ausgestorben war, wurde durch Pyrrhon mit dem Ideal der Ruhe und Heiterkeit (Meeresstille der Seele) verbunden. Das Hauptgebiet der skeptischen Diskussion bildeten die Behauptungen des dogmatischen Systems, die sie von ihrem Standpunkte der Relativität in allen ihren Voraussetzungen aufhob. Man unterscheidet drei Epochen in der Ausbildung der skeptischen Richtung: die ältere (Pyrrhon und Timon), die mittlere (Arkesilaos und Karneades), die jüngere (Ainesidemos, Sextus Empiricus). Die bedeutendste von ihnen ist die mittlere, auch akademische genannt, weil ihre Vertreter zugleich Schulhäupter der platonischen Akademie waren; von ihr wurde der Skeptizismus zu einer Theorie der Wahrscheinlichkeit fortgebildet, die der positiven Wissenschaft eine Grundlage geben konnte. Noch Hume nannte sich akademischer Skeptiker. Im übrigen bildeten die Skeptiker keine feste Schulorganisation; es war der skeptische Geist, der die einzelnen Schriftsteller verband. Die jüngere Skepsis wurde hauptsächlich in den Kreisen der medizinischen Empiriker (Alexandria) gepflegt.

Wichtigste Quelle sind die Schriften des Sextus Empiricus, Opera rec. J. Bekkeri, Be. 1842. Übersetzung der 'Pyrrhonischen Grundzüge' von Pappenheim, PhiB., L. 1877, Rud. Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philos. Schriften III, L. 1883. P. Natorp, Forschung zum Erkenntnisproblem im Altertum, Be. 1884. Raoul Richter, Der Skeptizismus in der Philosophie, L. 1904. Bd. 1. Alb. Goedeckemeyer, Die Gesch. d. griech. Skeptizismus, L. 1905.

a) Ältere Skepsis. Ihr erster Vertreter war **Pyrrhon** von Elis (um 360/5—270/5); anfänglich Schüler des Megarikers Bryson, schloß sich dann dem Demokriteer Anaxarchos an und begleitete mit ihm Alexander nach Indien; wieweit ein Einfluß indischer Philosophen, insbesondere der sogenannten Gymnosophen, anzunehmen ist, ist fraglich. Er selbst hinterließ nichts Schriftliches. Er entwickelte die Lehre von der Unerkennbarkeit des Seienden als Weg zur wahren Glückseligkeit, welche auf der Urteilsenthaltung (ἐποχή) und der Gemütsruhe durch sie beruht. Zu seinen Schülern gehörte Nausiphanes, Lehrer des Epikur, und Theodoros der Kyrenaiker (der vielleicht schon in Zweifel zog, ob es außer unseren subjektiven Zuständen überhaupt etwas gibt); der bedeutendste Schüler war **Timon** (um 320 bis 230/226) aus Phliūs, der Sillograph (Verfasser von Spottgedichten). In seinen Werken gab er eine dichterische Darstellung von Pyrrhon und seinem Wirken.

Ch. Waddington, Pyrrhon et le Pyrrhonisme, Paris 1877.

b) Mittlere Skepsis. Sie vertritt **Arkesilāos** aus Pitane in Äolien, ca. 315—241; er wurde um 280 Nachfolger des Krates auf dem Lehrstuhle der platonischen Akademie. Wie es scheint, wurde er durch den Kyrenaiker Theodoros mit der pyrrhonischen Skepsis bekannt; er suchte dann die skeptische Lehre, die er mit hinreißender Beredsamkeit in steter Polemik mit der Stoa entwickelte, durch Anknüpfung an Sokrates der akademischen Tradition einzufügen. Er bestritt mit glänzender Dialektik die stoischen Wahrheitskriterien; wahre (kataleptische) Vorstellungen können nicht erkannt werden, da jeder wahren Vorstellung eine ununterscheidbare falsche an die Seite gestellt werden kann. Auch die besonderen Theorien der Stoiker, wie z. B. die gegenseitige Durchdringung der Körper, ist unhaltbar; sonst müßte eine ganze Flotte in einem ins Meer geworfenen und dort aufgelösten Bein segeln können, was absurd ist. Machen aber die Stoiker geltend, daß die Skepsis schließlich alles Handeln und damit die Erreichung der Glückseligkeit aufheben würde, so bietet doch die Wohlbegründetheit (εὔλογον) einer Handlung ein Kriterion für die Entscheidung. Ob diese Wohlbegründetheit als Wahrscheinlichkeit (Zeller) oder als bloß praktische Klugheit, die ohne Wahrheitsanspruch nur das praktisch Brauchbare besagt und dabei den gegebenen Bedürfnissen und Neigungen folgt (Goedeckemeyer), zu verstehen ist, oder ob schließlich diese ganze Erwägung nur eine Widerlegung des stoischen Einwandes von stoischen Voraussetzungen aus ist und daher nicht als ernstgemeinte Theorie des Philosophen selbst betrachtet werden darf (v. Arnim), ist strittig und schwer zu entscheiden, da A. keine Schriften hinterließ und nur mündlich wirkte.

Die nächsten Nachfolger des Arkesilaos (der bekannteste unter ihnen Lacydes) waren weniger selbständig. In den lebhaften Auseinandersetzungen mit den Stoikern, denen in Chrysipp ein überragender Dialektiker erwachsen war, hatten sie einen schweren Stand. Die stoischen Gegenangriffe kamen darauf hinaus, daß eine absolute Urteilsenthaltung menschenunmöglich sei; ohne Zustimmung gäbe es kein Handeln und keine Lebensführung, und schließlich könne man nicht mehr sagen, ob Etwas ein Mensch oder eine Ameise sei. In dieser Polemik entwickelte nun die skeptische Lebensbetrachtung zu einer allgemeinen und die Gegenargumente berücksichtigenden Theorie der bedeutendste aller skeptischen Akademiker **Karneădes** aus Kyrēne in Nordafrika, ca. 214—129, etwa seit 163 Schulhaupt der Akademie, die mit ihm ihre dritte Epoche beginnt. Auch er hinterließ keine Schriften und wirkte nur mündlich; doch haben seine Schüler (Kleitomachos) seine Vorträge aus Nachschriften publiziert. Er kam 155 als Gesandter Athens zugleich mit dem Stoiker Diogĕnes und dem Peripatetiker Kritolāos nach Rom, bei welcher Gelegenheit er zwei hinreißende Reden hielt, die eine für, die andere gegen die Gerechtigkeit. Hauptgegner des Chrysipp („Wenn Chrysippos nicht wäre, wäre ich nicht"), erweitert aber die Polemik gegen die Stoa zu einer Diskussion aller philosophischen Möglichkeiten. Es gibt kein absolutes Wahrheitskriterium. Unser Wissen stammt aus der Sinneswahrnehmung; aber weder sind diese, wie die Epikureer wollen, alle insgesamt wahr, denn sie sind nur seelische Modifikationen, noch sind einige (die kataleptischen Vorstellungen der Stoiker) als wahr zu erkennen, da entsprechend falsche ihnen stets zur Seite gestellt werden können. Im Verhältnis zum Objekt ist keine Vorstellung wahrer als eine andere; im Verhältnis zum Subjekt dagegen lassen sich Grade ihrer Probabilität, die für das handelnde Leben erforderlich sind, unterscheiden. Wahrscheinlich ist eine aus deutlicher Sinneswahrnehmung hervorgegangene Vorstellung; wahrscheinlich und unwidersprochen ist eine Vorstellung, welche durch wiederholte Wahrnehmungen nicht widerlegt wird; wahrscheinlich und allseitig geprüft ist eine Vorstellung, welche nach ihren einzelnen Teilen untersucht worden ist, ohne auf einen Widerspruch zu führen. So liefert die abgestufte Probabilität der Vorstellungen ein Kriterium für uns und unser Verhalten zu ihnen (nicht über ihren absoluten Wahrheitswert) und ermöglicht die zum Leben und auch zur Orientierung in der Wissenschaft erforderliche Zustimmung. Die Hauptlehren der Stoiker können als nichtprobabel erwiesen werden.

C. Vick, Quaestiones Carneadeae, Diss., Rostock 1901. Ders., Karneades' Kritik der Theologie in Hermes, 37, 1902.

c) **Jüngere Skepsis.** Die platonische Akademie, die zeitweis der Sitz der (mittleren) Skepsis war, schied diese Strömungen indessen später wieder aus. Diese wurden dann besonders von den Kreisen der Ärzte aufgenommen. Der Begründer der jüngeren Skepsis ist Ainesidēmos von Gnosus, ihr bekanntester Vertreter Sextus Empirikus.

Ainesidēmos von Gnosus auf Kreta; er lehrte in Alexandrien (ob um 70 v. Chr. oder erheblich später, ist ungewiß). Ainesidēmos ging von dem Probabilismus der mittleren Akademie zu der pyrrhonischen strengen Urteilsenthaltung zurück und benutzte die Skepsis hauptsächlich zur Bekämpfung entgegenstehender Dogmen.

Indessen wird überliefert, daß er die Gegensätzlichkeit aller Meinungen mit der heraklitischen Lehre von der Realität aller Gegensätze in einen Zusammenhang brachte und damit den Anschluß an ein dogmatisches System gewann. Nach Zeller liegt hier nur ein Mißverständnis der antiken Berichterstatter vor; nach Hirzel, Natorp und Goedeckemeyer hat er in der Tat die pyrrhonische Richtung als den Weg zur heraklitischen Philosophie bezeichnet und angesehen.

Es gibt zehn skeptische Denktropen (τρόποι und λόγοι, die „pyrrhonischen Argumente"), d. h. Arten der Begründung eines Zweifels: 1. Dieselben Dinge machen auf verschiedene beseelte Wesen einen verschiedenen Eindruck. 2. Verschiedene Menschen empfinden verschieden. 3. Die verschieden konstruierten Sinnesorgane sagen Verschiedenes von den Dingen aus. 4. und 5. Unsere verschiedenen Zustände, sowie die verschiedenen Bedingungen der Lage, Entfernungen usw. beeinflussen die Wahrnehmung. 6. Die sinnliche Wahrnehmung ist, da sie nicht unmittelbar, sondern durch ein Medium erfolgt, unsicher. 7. Der sinnliche Eindruck eines Dinges ist von dessen Quantität und Zusammensetzung abhängig. 8. Die sinnlichen Eigenschaften der Dinge sind von der Temperatur usw. abhängig. 9. Die sinnlichen Eindrücke sind davon abhängig, ob sie dem Wahrnehmenden neu oder schon gewohnt sind. 10. Die Verschiedenheiten der Erziehung und der sittlichen Anschauung der Menschen beeinflussen das Urteil.

Für das praktische Leben reicht die Tatsache der unbezweifelbaren Erscheinungen und das Herkommen aus. Nirgend haben wir aber festes Wissen; auch das Wissen des Nichtwissens ist nicht absolut, sondern nur Ausdruck eines subjektiven Zustandes.

Unter Ainesidēmos' Nachfolgern sind wichtig: **Agrippa,** der durch weitere fünf Tropen (1. Der endlose Widerstreit der Ansichten, 2. der unendliche Regreß in jedem Beweis, 3. die Relativität der Vorstellungen, 4. die Unstatthaftigkeit allgemeiner unmittelbar gewisser Sätze, 5. der Zirkel in jedem Beweis) die skeptische Theorie abschloß und damit alle zur Epoche führenden Überlegungen zusammenfaßte, und **Menodotus,** der Skeptiker war und zugleich an der Spitze der empirischen Ärzteschule stand. Dieser Schule gehörte auch an **Sextus Empirĭcus,** um 200—250 n. Christ.; von ihm sind noch zwei Werke: Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις (d. h. skeptische Skizzen) und Adversus mathematicos (unter diesem Titel sind zwei Schriften: über die Disziplinen der allgemeinen Bildung und eine skeptische Diskussion der philosophischen Theorien vereinigt) vorhanden. Von ihm sind bemerkenswert

die Denkschwierigkeiten, die er in der Vorstellung des zeitlichen Zusammenhangs von Ursache und Wirkung fand.

Sextus Emp., Pyrrhonische Grundzüge, deutsch von E. Pappenheim, L. 1877/81.

D. Eklektizismus.

Die langwährenden und heftigen Kämpfe, die zwischen den in Athen bestehenden vier großen Philosophenschulen (Akademie, Peripatos, Stoa und Epikurs Garten) ausgefochten wurden, hatten vielfach auch eine gegenseitige Angleichung der Lehren zur Folge. Die von Aristoteles angebahnte Tendenz, in den abweichenden Theorien einen partiellen Wahrheitsgehalt anzuerkennen, verstärkte sich dahin, in den widerstreitenden das Gemeinsame und Vereinbare herauszuheben. So entstand seit dem ersten Jahrhundert v. Chr. eine an Ausdehnung zunehmende eklektizistische Bewegung, die dann vor allem von den Römern, die von vornherein den Differenzen der griechischen Theorien gegenüber weniger empfindlich waren, ausgebildet wurde. Weitgehend kam die Stoa dem eklektizistischen Bedürfnis entgegen, indem sie unter Panaitios und Poseidonios geradezu eine Verschmelzung der stoischen Grundlehre mit den Standpunkten des Platonismus und Aristotelismus erstrebte. Aber auch die andern Schulen erwiesen sich als nachgiebig. Aus peripatetischen Kreisen ging die pseudoaristotelische Schrift „Von der Welt“ (περὶ κόσμου, deutsch von Capelle. Jena 1907) hervor, die den aristotelischen Monotheismus dem stoischen Pantheismus anzunähern sucht.

Am stärksten wurde die platonische Akademie von dem Eklektizismus ergriffen. Teilten die unmittelbaren Schüler des Karneades (unter ihnen sein Nachfolger Kleitomachos) die Skepsis ihres Lehrers, so ging bereits des Kleitomachos Nachfolger, Philon von Larissa (ca. 160—80, 88 durch den mithridatischen Krieg aus Athen nach Rom vertrieben, dort Lehrer des Cicero) im späteren Alter zu einer Versöhnung der verschiedenen philosophischen Lehren fort. Zwar hielt er an der skeptischen Bestreitung des Dogmatismus grundsätzlich fest, aber er meinte, daß damit nur der Dogmatismus der Stoiker getroffen werden soll; ja, Arkesilaos und Karneades hätten die stoische Lehre vom Kriterium nur widerlegt, um die stoische Erkenntnis, aber nicht um die Erkenntnis der Dinge an sich überhaupt, die sie vielmehr im altakademischen Sinne festgehalten hätten, anzufechten. Noch entschiedener ließ sein Schüler, Nachfolger und Gegner, **Antiochos** von Ascalon († 68, ihn hörte Cicero in Athen) den Skeptizismus fallen, den er für eine Abirrung der Akademie erklärte. Nach ihm unterscheiden sich die altakademischen, peripatetischen und stoischen Lehren nur in der Formulierung und in unwesentlichen Zügen; sie seien in Wahrheit drei nur unerheblich voneinander abweichende Ausgestaltungen des sokratischen Erbes. Tatsächlich ist es der stoische Standpunkt (der ihm durch Mnesarch, dem Nachfolger des Panaitios zu Athen, nahe gebracht war), von dem aus Antiochos die Übernahme platonischen und aristotelischen Lehrgutes vollzog. Mit der Stoa verteidigt er die kataleptische Vorstellung und erweitert ihre Metaphysik nur durch die ausdrückliche Anerkennung der formenden und beseelten Kraft als eines selbständigen Prinzipes neben dem Stoff, die erst in Verbindung miteinander den wirklichen Körper ergeben. Ebenso erweitert er das ethische Ideal des naturgemäßen, nur durch die Tugend beglückten Lebens durch die Mitberücksichtigung der leiblichen Güter (Schönheit, Gesundheit und Kraft) und anderer äußerer Güter zu dem Ideal eines allerglückseligsten Lebens. — Die Schriften Philons und des Antiochos sind verloren; die genauere Rekonstruktion ihrer Lehren hängt davon ab, mit welcher Sicherheit man Ausführungen anderer Schriftsteller, insbesondere ihres gemeinsamen Schülers Cicero, auf ihre Arbeiten zurückführen darf.

Als Fortbildner der Richtung des Antiochos werden die Alexandriner Eudoros, Areios Didymos und Potamon genannt, der eine eigene eklektische Schule, die sich aber natürlich nicht halten konnte, gegründet haben soll.

Die Philosophie der Römer ist wesentlich durch die Wahlverwandtschaft zu der stoischen Schule bestimmt. Von größter Bedeutung wurde die von ihnen vollzogene Verbindung des stoischen Naturrechtes mit der positiven Jurisprudenz. Doch fanden in Rom fast alle bedeutenderen griechischen Systeme der Philosophie Anerkennung. Der vorwiegende Charakter alles römischen Philosophierens war ein Eklektizismus. Das zeigt sich am deutlichsten bei **Cicero** (106—43), der in Athen und Rhodos griechische Philosophen aller Schulen gehört hatte und eine Verbindung der akademischen Skepsis mit der mittleren Stoa, mit deren Führern er befreundet war, anstrebte. Seine philosophischen Schriften schlossen sich den Vorbildern griechischer Denker, deren Weisheit er den Römern vermitteln wollte, eng an; in der philosophischen Stellungnahme sind sie wohl am tiefsten durch Antiochos beeinflußt. In den älteren, in den fünfziger Jahren verfaßten Schriften „Über den Staat“ (teilweise erhalten) und den unvollendeten „Gesetzen“ schließt er sich dem Panaitios, in dem dem 6. Buch des Staates eingelegten „Traum des Scipio“ dem Poseidonios an. Seine eigentlich philosophische Schriftstellerei fällt in die letzte Zeit seines Lebens, nachdem er von der politischen Tätigkeit sich endgültig zurückgezogen hat. Die Trostschrift (nach dem Vorbild des Akademikers Krantor), der „Hortensius“ (eine dialogische Verteidigung der Philosophie nach dem Vorbild von Aristoteles' Protreptikos), sind verloren, die „Akademischen Untersuchungen“ (die sich an Philon von Larissa anschließen) sind unvollkommen erhalten, die Hauptwerke: „Über das höchste Gut und Übel“, die „Tuskulanischen Unterhaltungen“, „Über die Natur und Götter“, „Über das Fatum“, „Von der Pflicht“ sind mit einigen kleineren Abhandlungen vollständig überliefert. Durch die Lektüre des Hortensius wurde Augustin der Philosophie gewonnen.

R. Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften, 3 Bände, L. 1877—83. A. Goedeckemeyer, Geschichte des griechischen Skeptizismus, L. 1905. H. Merguet, Lexikon zu den philosophischen Schriften Ciceros, 3 Bände, Jena 1887—94.

Enger an die Stoa schloß sich die von Quintus Sextius (geb. 70 v. Chr.) gestiftete Schule der Sextier an, die nach kurzer Blüte um die Zeit der beginnenden christlichen Ära wieder erlosch. Von den späteren Eklektikern ist der bedeutendste der Arzt Claudius Galēnus († 2. Jahrh. n. Chr.).

IV. Auseinandersetzung der griechisch-römischen Philosophie mit dem Judentum und Christentum.

Die Zeit war von starker, religiöser Sehnsucht erfüllt. Die philosophischen Schulen sollten den Gebildeten die Religion ersetzen, welche die griechische Wissenschaft zerstört hatte. Am sichtbarsten tritt dieser religiöse Grundzug in dem Neuplatonismus hervor, der auch die Annahme einer eigenen, über die Vernunft hinausgehenden Erkenntnisquelle in der mystischen Anschauung am tiefsten entwickelt. Gleichzeitig aber finden in der Epoche des Kampfes zwischen dem griechisch-römischen Glauben, dem Judentum und dem Christentum sehr verschiedenartige Verschmelzungen unter ihnen statt. Bezeichnend ist die fortschreitende Anerkennung des Offenbarungsprinzipes, das, um die neuen Lehren als alte geoffenbarte Wahrheiten erscheinen zu lassen, eine umfangreiche Fälschungsliteratur hervorruft.

E. Hatch, Griechentum und Christentum, deutsch, Freiburg i. B. 1892. P. Wendland, Die hellenisch-römische Kultur, Tübingen 1907. E. Tröltsch, Die alte Kirche, Logos VI, 1917. R. Reitzenstein, Grundgedanken der hellenist. Mysterienreligionen, L. 1910.

A. Die Neupythagoreer und die jüdisch-alexandrinische Philosophie.

Vorbereitend für die Verschmelzung des religiösen Glaubens mit der griechischen Philosophie waren die Neupythagoreer. Die philosophische

Schule des Pythagoras war zwar bereits im 4. Jahrhundert vor Chr. Geburt erloschen; aber wahrscheinlich erhielten sich pythagoreische Vereine durch die Zeiten hindurch, in denen das asketische pythagoreische Lebensideal, gewisse Mysterien und die Erinnerung an ihren Stifter gepflegt wurden. Im letzten Jahrhundert v. Chr. geht aus ihnen eine Literatur hervor, welche zwar kein eigentliches Lehrsystem enthält, aber doch in Verbindung mit platonisch-aristotelischen Elementen einen wirkungsvollen Dualismus von Ideen (Zahlen) und Materie, Gott und Welt entwickelt. Nach Schmekels Vermutung soll aber von Anfang an der dualistischen, von Panaitios und Antiochos mitbestimmten Richtung eine durch Poseidonios beeinflußte monistische Richtung innerhalb des Neupythagoreismus entgegengetreten sein. Jedenfalls ist der eklektizistische Charakter unverkennbar. Wichtig ist, wie der Begriff Gottes als reiner Geist entwickelt wird, dem nur im Geist zu dienen sei. Die Betonung der Autorität des Pythagoras bereitete den Glauben an eine göttliche Offenbarung vor. Der Mittelpunkt der neupythagoreischen Schriftstellerei war Alexandrien, wo die meisten ihrer Erzeugnisse vielleicht auch unter dem Eindruck der dort traditionellen historischen Gelehrsamkeit als alte Schriften früherer Pythagoreer, insbesondere des Archȳtas, herausgegeben wurden. Der erste (uns durch Cicero überlieferte) Name eines Vertreters der neupythagoreischen Schule ist der des Römers P. Nigidius Figulus (als Prätor gestorben 45 v. Chr.). Weitere Vertreter sind: Apollonios von Tyăna (zur Zeit Neros), Moderatus aus Gades und aus späterer Zeit der vielfach auch zu den Platonikern gerechnete Numenios von Apamea (um 150 n. Chr.), der bereits unter der Einwirkung Philons v. Alex. steht. N. bezeichnete Platon als Μωυσῆς ἀττικίζων und unterschied einen dreifachen Gott: Vater, Schöpfer und Erschaffenes (Welt); seine Lehre kann als Übergang zum Neuplatonismus aufgefaßt werden. Dem pythagoreisierenden Eklektizismus stand auch der Platoniker Plutarch von Chaironea (ca. 48—120 n. Chr.) nahe.

Das Leben des Apollonios von Tyana ins Deutsche übersetzt und erläutert von E. Baltz, Rudolstadt 1883. H. Jülg, Neupythagoreische Studien, Wien 1892, und: Studien zur neupythagoreischen Philosophie, Bad Öst 1892, Pr.

Neben der neupythagoreischen Schule entstand in gewisser Abhängigkeit von ihr eine griechisch-jüdische Religionsphilosophie, welche den jüdischen Offenbarungsglauben in gelehrter Kommentatorentätigkeit in den Formeln der hellenischen Philosophie zu deuten unternahm. Das älteste Denkmal dieser alexandrinisch-jüdischen Bildung ist die Septuaginta. Auch die Sekten der Therapeuten und der in Palästina lebenden Essener zeigen den Einfluß der pythagoreischen Philosophie. Eine Neigung zur peripatetischen Schule tritt in den (als echt bezweifelten) Fragmenten des Alexandriners Aristobūlos (ca. 170 v. Chr.) hervor, der die Weisheit des Platon und Pythagoras auf die Kenntnis der jüdischen Offenbarung zurückführte. Der bedeutendste Vertreter der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie ist

Philon von Alexandrien (ca. 25 v. Chr.—50 n. Chr.). Neben seiner schriftstellerischen Tätigkeit war er auch politisch wirksam und ging 40 n. Chr. als Abgesandter der alexandrinischen Judengemeinde zu Kaiser Caligula nach Rom. Seine zahlreichen Schriften dienten vornehmlich der allegorischen Auslegung des Pentateuch und sind größtenteils erhalten.

Philons Werke herausgegeben von L. Cohn und Paul Wendland, Be. 1896ff. „Über die Unzerstörbarkeit des Weltalls", deutsch von J. Bernays, Be. 1877.
M. Freudenthal, Die Erkenntnistheorie Philons, Be. 1891. P. Krüger, Philo und Josephus als Apologeten des Judentums, L. 1906. E. Bréhier, Les idées philos. et relig. de Ph., Paris 1908. J. Martin, Ph., Paris 1908.

Das Ziel der Philosophie ist die Erkenntnis Gottes. Aber diese ist für uns nicht völlig zu erreichen. Wir wissen zwar, daß Gott ist, nicht aber, was er ist, denn Gott ist das bloße Dasein ohne Bestimmung, ohne Qualitäten, er ist nur negativ und abstrakt als das absolute Sein zu definieren, er ist über alle

vorstellbare Vollkommenheit erhaben, *höher als die Tugend und höher als das Wissen, höher als das Gute und das Schöne an sich.* Er ist *ohne Leid und ohne Furcht, keines Übels teilhaftig, nicht zu beeinflussen, ohne Kummer, ohne Ermüden, voll ungetrübter Seligkeit.* Er durchwaltet das ganze Weltall, das er gebildet, aber durch Kräfte, die mit sterblichen Elementen gemischt sind. Diese göttlichen Kräfte zerfallen einerseits in die Ideen, die ein intelligibles Reich bilden (λόγος ἐνδιάθετος), nach denen die Sinnendinge geformt sind, andererseits in die in der Welt wirksamen Kräfte (λόγος προφορικός); diese Kräfte sind die Werkzeuge Gottes, durch welche er die Welt gebildet hat und erhält. So steht der göttliche Logos zwischen Gott und Welt, er ist ein Ebenbild oder ein Schatten Gottes oder auch eine Ausstrahlung des göttlichen Urlichtes.

Die Menschen sind von Gott geschaffen worden, die Bösen durch seinen Zorn, die Guten durch seine Gnade. Im Menschen, der ein Mikrokosmos ist, wiederholt sich der Gegensatz des von Gott stammenden Geistes (νοῦς) und der Körperlichkeit (σάρξ). Dieser Geist ist allein unkörperlich, die übrige Seele körperlich; er bleibt fortwährend mit dem Göttlichen verbunden. Er besitzt aber die Freiheit, sich für oder gegen Gott zu entscheiden; so hat er sich aus freiem Willen in die sinnliche Welt verstrickt, kann aber aus freiem Willen zu seiner Heimat in Gott zurückkehren. Vorstufe hierfür ist die Ausrottung der Leidenschaften, das Lebensideal des Weisen; aber das Höchste ist die Verähnlichung mit Gott und die Einswerdung mit ihm in der ekstatischen Schauung: *es ist der Gipfel der Seligkeit, unentwegt und unwandelbar in Gott zu verharren.*

B. Die neuplatonische Schule.

Das neuplatonische System ist die letzte große philosophische Schöpfung des Altertums. Obgleich es, wie der Name besagt, einen engeren Anschluß an Platon und dessen Ideenlehre suchte, sind doch in seiner Auffassung der Ideen als der Gedanken des göttlich Einen, des Enthaltenseins der Welt in diesem Einen [Panentheïsmus], des Ausfließens der Welt aus ihm [Emanationslehre] und in seinen Begriffen vom Logos die Grundlagen für einen vollkommen neuen Standpunkt enthalten. Es hat im Zusammenhang und auch in Verschmelzung mit der Stoa die Entwicklung der neueren Philosophie bis Hegel erheblich beeinflußt. Für das Altertum gewann es noch eine besondere Bedeutung durch die religiöse Überzeugung, die es zum Ausdruck brachte. Indem es hierbei im Gegensatz zur christlichen Wissenschaft mehr und mehr den hellenischen Götterglauben in sich aufnahm, sammelte es alle Elemente der griechischen Bildung, wurde es zu einer Art von Gelehrtenreligion. Auch in der neuplatonischen Schule unterscheidet man drei Epochen, welche man als alexandrinisch-römische [Plotin], als syrische [Jamblīchos] und als athenische [Proklos] Schule bezeichnet.

Th. Whittaker, The Neo-Platonists, Cambridge 1901.

a) Die alexandrinisch-römische Schule. Gründer des Neuplatonismus war **Ammonīos Sakkās** (Sackträger?) von Alexandria, ca. 175—242. Er hinterließ seine Lehre mündlich als Geheimlehre. Von Ammonīos' Schülern

sind Longīnos (213—273, lehrte in Athen und vertrat die Ansicht von der selbständigen Existenz der Ideen außerhalb des Nus) und der Platoniker Origines zu nennen; sein bedeutendster Schüler und der eigentlich schöpferische Systematiker des Neuplatonismus ist **Plotīnos** aus Lykopŏlis in Ägypten, 204—270. Nach dem Tode seines Lehrers schloß er sich an Gordians Heer an, um mit diesem nach Persien zu ziehen und die persische und indische Philosophie kennen zu lernen; aber Gordians Ermordung verhinderte die Durchführung dieses Planes, P. rettete sich mit Not nach Antiochien; von da ging er nach Rom, wo er 25 Jahre lang (245—270) lehrte. Fast wäre es ihm — unter der Gunst des Kaisers Galliēnus — gelungen, in Campanien Platons Idee eines Philosophenstaates (Platonopolis) zu verwirklichen. Seine auf Drängen seiner Schüler ohne äußerliche Sorgfalt niedergeschriebenen und noch vorhandenen Schriften sind von Porphyrios in sechs Gruppen von je neun inhaltlich zusammengehörigen Abhandlungen (sechs Enneaden) zusammengestellt; sie handeln 1. von ethischen Problemen, 2. u. 3. von der Welt, 4. von der Seele, 5. vom Nus und den Ideen, 6. von den Kategorien und dem obersten Prinzip.

Auswahl in deutscher Übersetzung von O. Kiefer, Jena 1905. Ausgabe griechisch und deutsch mit Vita von Herm. Fr. Müller, L. 1878—80.
H. von Kleist, Plotinische Studien, Heidelberg 1883. Arthur Drews, Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung, Jena 1907. K. S. Guthrie, Pl., his life, times and philosophy, Chicago 1909.

(Erkenntnisstufen.) Die sinnliche Wahrnehmung, welche uns nur das unwirkliche äußere Abbild des Seienden in einem Abdruck in der Seele gewährt, enthält ebensowenig wie das reflektierende Denken, das vermittels der Kategorien der Quantität, Qualität, Bewegung und Relation die sinnlichen Phänomene ordnet, wahre Erkenntnis. Diese entspringt allein dem schweigenden Schauen, in welchem wir ein unmittelbares Wissen des Übersinnlichen durch die Selbstanschauung des Denkens haben. Diese intellektuale Anschauung wird aber noch in der Ekstase (ἔκστασις) zu völliger Hingabe an das Unendliche, zu einer Vereinheitlichung (ἅπλωσις) gesteigert, wo es keinen Unterschied von Subjekt und Objekt mehr gibt, sondern wir, in einem Zustand höchster Entzückung, die Gottheit unmittelbar erleben. Die Philosophie entwickelt in der theoretischen Reflexion die Unterlage für diese metaphysischen Schauungen, wobei sie für die letzten, alle kategorialen Bestimmungen und alle sprachlichen Formulierungen ausschließenden Erkenntnisse nur noch Bilder und Symbole verwenden kann.

(Prinzipien.) Die suchende und untersuchende Seele existiert; folglich muß es auch ein wahrhaft Seiendes geben, worauf sich ihr Denken und Schauen bezieht, die Ideen des Schönen, Guten und der Dinge. Aber da diese Ideen aus der Selbstanschauung eines Geistes (νοῦς) fließen, indem dieser, auf sich selbst hinblickend, sein Denken gleichsam zum Stillstand und damit zum Sein bringt, so muß auch ein Geist sein, in dem diese Ideen sind und durch den wir erkennend schauen. Aber dieser Geist schließt noch in sich die Zweiheit des Schauenden und Erschauten, des Denkens und des Seins. Das, was ihm zugrunde liegt und Prinzip seiner Möglichkeit ist, muß noch vor dem Gegensatz von Subjekt und Objekt und Denken und Sein und den damit gesetzten intelligiblen Kategorien liegen. Das

Eine ist schlechthin eines, jede Vielheit ist von ihm ausgeschlossen, es kann von ihm überhaupt nicht ausgesagt werden, es ist unerkennbar und unbenennbar. Auch wenn es das Eine genannt wird, so ist das nur negativ zu verstehen, wie alle Angaben von ihm nur sagen können, was es nicht ist. Eine positive Bestimmung erhalten wir nur in der zur Ekstase gesteigerten Anschauung, in welcher wir es als das absolut Vollkommene, Gute und als Quell alles Seins erleben. Ein so Beschaffenes darf natürlich nur eines sein, denn gäbe es ein anderes der Art, dann wären die beiden eins.

(Welt.) Gehen wir von dem Einen aus, um die Welt zu verstehen, so ist die erste Frage, warum aus ihm überhaupt ein anderes hervorgehen konnte. Ist das Erste und Eine das Vollkommenste, dann kann es nicht in sich selbst stille stehen, gleichsam als ob es eifersüchtig oder unvermögend wäre. Was immer von den andern Dingen zur Vollendung kommt, das sehen wir zeugen, das hält es nicht aus, bei sich selbst zu bleiben, sondern muß ein anderes hervorbringen, auch ohne Absicht, als ungesuchte Folge seines Daseins. So floß auch das Vollkommene gleichsam über und seine Überfülle brachte anderes hervor. Zunächst den Geist, in dem das Gewordene zu dem Einen sich hinwandte und es erschaute. So entstand der Geist (νοῦς) und die intelligible Welt in ihm. Und wie das Eine den Geist, so läßt dieser ebenfalls mit Notwendigkeit, ohne Absicht, die Weltseele als sein unvollkommeneres Abbild und seine Erscheinung, in der die Vielheit stärker als zuvor hervortritt, hervorgehen. In der Natur der Seele liegt es aber, die Materie hervorzubringen, indem sie für das ihr innewohnende Streben nach Betätigung sich ein Substrat erzeugt und dieses zur Körperwelt ausgestaltet. Als die Mittlerin zwischen der intelligiblen und der materiellen Welt hat die Weltseele eine Doppelstellung und besitzt zwei Seiten, eine dem Geist zugewandt, eine der Materie zugewandt. Alle Einzeldinge nehmen in einer bis zum Menschen abgestuften Weise an dem Leben der Weltseele, welche die Einzelseele einschließt, teil. Durch die Weltseele ist das gesamte Universum ein einheitlicher beseelter Zusammenhang, in welchem alles in Harmonie und Sympathie verbunden ist. Hierauf beruhen Mantik und Magie. Als Abglanz der intelligiblen Welt nimmt der Kosmos an seiner Vollendung und Schönheit teil; denn alle sinnliche Schönheit beruht auf der intelligiblen.

(Erlösung.) Ist die Materie als das Nichtseiende nicht eigentlich an sich böse, wird die Welt durch sie in ihrer Schönheit und Vollkommenheit nicht verderbt, so ist doch die Gebundenheit der Seele an das Sinnliche für sie eine Schranke und Ursprung alles Bösen. Denn die Seele weiß sich aus einer höheren Heimat gebürtig und sehnt sich nach der Rückkehr in das göttliche Leben. Nach ihrer freien Abwendung von Gott ist sie in die Notwendigkeiten der Sinnlichkeit verstrickt und vergißt nur zu leicht die

Schätzung der wahren Rangordnung der Dinge. Solange die Seele mit dem Leib verbunden bleibt, kann sie auch von der Sinnlichkeit sich nicht lösen und die Rückkehr zu Gott und die Verähnlichung mit ihm nur selten und für kurze Augenblicke erreichen. Um nach dem Tode nicht wieder mit einem andern Leib verbunden zu werden, muß sie die Lösung vom Leben schon im irdischen Leben vorbereiten und durch Reinigung alles aufheben, was sie von Gott trennt.

Porphyrios aus Phönizien, ca. 232—305, der Biograph des Plotinos. Er lehrte, wie dieser, in Rom, verbreitete Plotinos' Lehren durch Schriften und Vorträge und bekämpfte das Christentum. Seine zahlreichen Schriften (darunter 15 Bücher gegen die Christen, über die Einheit der platonischen und aristotelischen Philosophie, eine Geschichte der Philosophie, Kommentare zu Platon und Aristoteles) sind größtenteils verloren; erhalten sind einige weniger wichtige (ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά) und die „Einleitung in die Kategorien des Aristoteles“ (die die fünf den Kategorien vorliegenden Gesichtspunkte der Seinsbetrachtung entwickelte; diese fünf Begriffe wurden später auch quinque voces genannt). Eine Stelle in dieser Einleitung bildete den literarischen Ausgangspunkt des mittelalterlichen Universalienstreites.

N. Bouillet, P., Paris 1864. A. J. Kleffner, P., d. Neuplat. und Christenfeind, Paderborn 1896.

b) Die syrische Schule. Sie wurde von **Jamblichos** aus Chalkis (gest. um 330), einem Schüler des Porphyrios, gegründet. J., auch als allegorisierender, aber methodischer Exeget Platons bedeutend, unternahm, den Neuplatonismus (den er auch in metaphysischer Hinsicht, z. B. durch Einführung eines allerersten, noch dem Plotinschen Ersten vorangehenden Urprinzipes erweiterte) durch Aufnahme hellenischer und orientalischer Göttervorstellungen zu einem religiös-theologischen System im Gegensatz zum Christentum auszugestalten. Als der „göttliche“ wurde er, dem auch Wunder zugeschrieben wurden, weithin berühmt und seine Schüler verehrten ihn wie einen religiösen Reformator. Von seinen zahlreichen Schriften sind noch Teile eines größeren Werkes über die pythagoreischen Lehren (συναγωγὴ τῶν Πυθαγορείων δογμάτων) erhalten; die ihm zugeschriebene De mysteriis Aegyptiorum ist zweifelhaft, aber doch wohl aus seinem Kreis, die angeblichen Briefe Julians an ihn sind untergeschoben.

Zu den unmittelbaren Schülern des Jamblichos gehören Theodoros von Asine und Aidesios aus Kappadokien (gest. um 355), Vorsteher der Schule zu Pergamon, durch die dann der Kaiser Julian (331—363) der Philosophie und dem alten Glauben gewonnen wurde. Nach Alexandrien verpflanzte den Neuplatonismus die Philosophin Hypatia (415 vom christlichen Pöbel ermordet); ihr Schüler ist der Rhetor und spätere Bischof Synesios. (S. S. 82.) In dem Kampfe jedoch, den der zu einer Art hellenischer Religion ausgebildete Neuplatonismus gegen das vordringende Christentum führte, unterlag er: die Restauration des Julian hatte so wenig wie die Spekulation der Philosophen durchgreifenden Erfolg.

A. Gaedner, Julian philosopher, London 1895. Kaiser Julians philos. Werke, deutsch von R. Asmus, PhiB., L. 1908.

c) Die athenische Schule. Die letzte Ausbildung erhielt der Neuplatonismus in der Akademie zu Athen $1^1/_2$ Jahrhunderte nach Jamblichos. **Proklos,** 412—485, geb. in Konstantinopel, ist der systematische Hauptvertreter dieser sonst vorwiegend dem gelehrten Studium des Platon und Aristoteles zugewandten Richtung.

Jos. Freudenthal, Zu Proklos und dem jüngeren Olympiodor, in Hermes, 1881. U. v. Wilamowitz-Möllendorf, Die Hymnen des Proklos und Synesios, Be. 1907.

Über die Vernunft stellte P. ein noch höheres Erkenntnisprinzip, nämlich den Glauben an eine unmittelbare Mitteilung der Götter über gött-

liche Dinge. Die übernommenen Vorstellungen aller orientalischen Religionen vereinigte er in einem begrifflichen System, das nach der Grundanschauung des Neuplatonismus die Emanation der Welt aus Gott darstellen will und hierbei sich einer Konstruktion vermittels eines triadischen Schemas von Beharren, Herausgehen, Zurückstreben (μονή, πρόοδος, ἐπιστροφή) bedient. Wenn Hegel hierin eine gewisse Verwandtschaft mit seinem dialektischen Schema von Thesis, Antithesis und Synthesis erkennen wollte, so ist dabei nicht zu übersehen, daß es sich bei P. nicht sowohl um eine logische als um eine reale Entfaltung metaphysischer Potenzen handelt, wobei zudem die Durchführung für die mittleren Stufen unvollkommen bleiben muß. Im übrigen fügte Proklos zwischen dem Ureinen und dem Nus noch eine Anzahl von Einheiten (ἑνάδες) ein, die die Bedeutung von überweltlichen Gottheiten erhielten.

Seine Schüler Isidōros, Damaskīos und Simplicius (der gelehrte Kommentator des Aristoteles) waren die letzten Neuplatoniker, die letzten hellenischen Philosophen; Kaiser Justinian ließ 529 ihre Schule in Athen schließen. Sie wanderten von Athen nach Persien aus. Sie kehrten aber bald — enttäuscht — zurück, bildeten jedoch keine Schule mehr.

Schück, Die letzten heidn. Philosophen unter Justinian, Jahrb. f. Philol. u. Pädag., 1892. Damaskios, Das Leben des Philosophen Isidoros, deutsch von R. Asmus, PhiBi., L. 1911.

C. Die Patristik.

In der synkretistischen Spekulation der Zeit tritt alsbald mit der zunehmenden Verbreitung der christlichen Gemeinden der Einschlag der christlichen Glaubenslehre, die aber durch diese Berührung auch ihrerseits verschiedene rückwirkende Einflüsse (Logoslehre des Johannesevangeliums) erfuhr, hervor. Eine der eigentümlichsten Verschmelzungsprodukte ist die als **Gnosis** bezeichnete Richtung, die ihren Namen von der Forderung hat, den Glauben (πίστις) zu einem religiösen Wissen eigener Erkenntnisart (γνῶσις) zu erheben, das als Geheimwissenschaft gelehrt wird. Ihren Ausgang nahm die Gnosis zwar nicht von dem Christentum, erfüllte sich aber mit seinem Gehalt; der Mittelpunkt ihrer literarischen Wirksamkeit bildete Alexandrien. Aber durch die weitere Aufnahme neupythagoreischer und neuplatonischer Vorstellungen sowie orientalischer Theogonien (wozu auch der Einfluß des Buddhismus trat) erhielt diese Bewegung einen sehr vielgestaltigen Charakter; sie löste sich schließlich in eine Reihe auseinandergehender Sekten auf. Gemeinsam ist ihnen, soweit die wenigen erhaltenen Reste der gnostischen Literatur (wozu die gefärbten Berichte ihrer christlichen Gegner treten) erkennen lassen, eine Art geschichtsphilosophischer Konstruktion des Weltprozesses, der als ein Kampf des Guten und des Bösen gedeutet wird und in welchem das Auftreten Christi die entscheidende Wendung ist und die Möglichkeit zur Erlösung vom Bösen gewährt. Die Unterlage hierfür bietet eine phantastische Kosmogonie mit zahllosen Mittelwesen, bei der entscheidend ist, daß die Schöpfung der verderbten und erlösungsbedürftigen Welt nicht dem höchsten namenlosen Gott, von dem die Erlösung ausgeht, sondern einem Untergott zugeschrieben wird. Die bedeutendsten Vertreter sind der Syrer Basilides (seit 125 in Alexandrien lehrend, wahrscheinlich vom Buddhismus beeinflußt), der Ägypter Valentinus (136—165 auch in Rom lehrend), der Syrer Bardesanes (geb. 153) und der Verfasser der im 3. Jahrh. in Ägypten entstandenen πίστις σοφία, einer Kompilation aus zwei Schriften, die dem Kreis der Ophiten entstammen. Auch der Perser Mani, seit 242 als Lehrer einer neuen streng dualistischen Religion (Manichäismus) hervortretend, steht in einem Zusammenhang mit der Gnosis.

Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristentums, L. 1884. J. Toel, Blick in die Religionsgeschichte zu Anfang des 2. Jahrhunderts, Breslau 1880 u. 1883. W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907. W. Schultz, Dokumente der Gnosis, Jena 1910.

K. Keßler, Mani, 1. Bd., Be. 1889. E. Rochat, Essai sur Mani, Genève 1897.

Obwohl die Gnosis eine wesentlich christliche Spekulation war, wurde das Eindringen ihrer Geheimwissenschaft in die Kirche doch als gefährlich empfunden; sie schien mit ihrer allegorischen Phantastik die geschichtlichen Voraussetzungen der christlichen Offenbarung aufzulösen und den christlichen Glauben zu erweichen und mit fremdartigen Zügen bis zur Unkenntlichkeit zu mischen. So eröffnete das Christentum einen Kampf gegen die Gnosis, der schwer war und lange dauerte. Das wichtigste Ergebnis war die Entstehung einer gefestigten christlichen Wissenschaft. Weiter aber handelte es sich darum, die christliche Heilslehre auch gegen die mannigfachen Angriffe von heidnischer (Celsus, Porphyrios) und jüdischer Seite zu verteidigen. Allen diesen Aufgaben unterzogen sich die sogenannten **Apologeten.** Zu ihnen gehören u. a. Justīnus Martyr (zwischen 165 u. 167 zu Rom als Märtyrer gestorben), Irenaeus (um 202 wahrscheinlich als Bischof von Lyon als Märtyrer umgekommen; seine Hauptschrift: Enthüllung und Widerlegung der fälschlich sogenannten Erkenntnis), Tertullian (ca. 160—222; berühmter Jurist in Rom, trat um 195 zum Christentum über. Von ihm zahlreiche Schriften, besonders wertvoll De anima. Der Satz: credo quia absurdum bei ihm nicht nachweisbar; er drückt aber seine Stellung zur Philosophie aus), Minucius Felix (Lebenszeit nicht genau bekannt; Annahme zwischen 160—200. Er lebte als Anwalt in Rom. Von ihm der Dialog „Octavius") und der ursprüngliche Rhetor Lactantius (etwa 250—300; Hauptwerk: Institutiones). Diese apologetische Tendenz blieb aber nicht auf die ersten Jahrhunderte beschränkt, sondern erstreckte sich bis weit in das Mittelalter hinein.

G. Schmitt, Die Apologie der drei ersten Jahrhunderte, Mainz 1890. J. Zahn, Die apologetischen Grundgedanken, Würzburg 1890. J. Rivière. St. Justin et les apologistes du second siècle, Paris 1907. A. Elter, Prolegomena zu Minucius felix, Progr., Bonn 1909. A. Hauck, Tertullians Leben und Schriften, Erlangen 1875. J. Turmel, Tertullien, Paris 1904. R. Pichon, Lactance, Paris 1903.

Die Ausgestaltung der dogmatisch festgelegten christlichen Glaubenslehre zu einem System der christlichen Religionsphilosophie vollzog sich in Alexandrien, dem alten Treffpunkt hellenistischer Weltbildung und orientalischer Religiosität. Dieser systematische Ausbau ist das Werk der Lehrer an der **Alexandrinischen Katechetenschule,** der ersten wissenschaftlich-christlichen Lehranstalt, des Clemens von Alexandrien und des Origĕnes.

Zwischen Patristik und Scholastik besteht kein sachlicher Unterschied, wie sich aus der Vergleichung ihrer philosophischen Interessen und Gedankenrichtungen ergibt. Nur kann fraglich sein, ob die Patristik zur Philosophie des Mittelalters zu rechnen oder vielmehr dem antiken Denken, dem sie zeitlich und kulturgeschichtlich zugehört, einzugliedern ist. Zumeist wird sie als eine dem Neuplatonismus korrespondierende Schlußentwicklung des antiken Denkens betrachtet, eine Auffassung, die durch die inneren Beziehungen zwischen beiden, wie sie am deutlichsten in Augustin hervortreten, gestützt wird.

Die Werke der Patristiker in Mignes Patrologia latina. Die vornicänische griechisch-christliche Literatur gibt die Berliner Akad. d. Wiss. heraus. Umfassendste Übersetzung: Bibliothek der Kirchenväter von Reithmayr und Thalhofer, Kempten 1860—88.

Joh. Huber, Die Philosophie der Kirchenväter, L. 1859. Chr. Baur, Das Christentum der drei ersten Jahrhunderte, 2. Aufl., 1860. O. Bardenhewer, Patrologia, Fr., 3. Aufl., 1910. A. Harnack, Lehrb. der Dogmengeschichte, 3 Bde., 4. Aufl., 1910.

Titus Flavius Clemens lehrte von 189 bis zu seinem Tode 215 an der Schule. Seine wichtigste Schrift ist die mehr aphoristische als systematische Sammlung von 7 Büchern Στρωματεῖς (= bunte Teppiche); sie bilden den dritten Teil eines großen Werkes, in dem er die christliche Weltanschauung als die endgültige Wahrheit hinstellt.

Meyboom, Cl. Alexandrinus, Leiden 1912.

Origĕnes von Alexandrien (185/6—254). Er vollendete als Schüler des Clemens die entstehende christliche Systematik und Theologie. Doch wurde er wegen angeblicher Irrlehre aus dem Priesterstand ausgeschlossen;

seit 232 lehrte er in Cäsarea in Palästina. Neben zahlreichen theologischen Schriften sind von seinen philosophischen erhalten: 1. Verteidigungsschrift gegen Celsus; 2. sein Hauptwerk περὶ ἀρχῶν (von den Grundlehren, in 4 Büchern). Es handelt sich um eine spekulative Erfassung und Ausdeutung der religiösen Urkunden unter Hinzuziehung der neuplatonischen Philosophie und der damals in Blüte stehenden Lehre vom Logos. Dieser ist in Christus Fleisch geworden. An dessen Wesen haben wir alle Anteil nach dem Verhältnis der Liebe, die wir zu Christus empfinden. Das Ende der Dinge und die Erlösung, von der auch die Bösen nicht ausgenommen sind, ist die Wiederherstellung (Apokatastăsis) aller Menschen zur ursprünglichen Güte und Seligkeit, auf daß Gott Alles in Allem sei.

J. Denis, De la philosophie d'Origène, Paris 1884. W. Fairweather, Origen, London 1901.

Dionysios der Große von Alexandrien (gest. 264) leitete nach Origĕnes die Katechetenschule und bekämpfte, wie wir aus seinem Fragment „Über die Natur" wissen, die mechanisch-atomistische Welterklärung Demokrits und Epikurs vom Standpunkt einer idealistisch christlichen Metaphysik aus.

Ch. L. Feltoe, The letters and other remains of D., Cambridge 1904.

An diese Kirchenväter schließt sich eine jüngere Patristik. Zu ihr gehören die sog. drei „großen Kappadozier": die Bischöfe Basilīus von Cäsarēa (ca. 330—379), sein Bruder Gregor von Nyssa (ca. 335—394), der in seinem Λόγος κατηχητικός (große katechetische Rede) einen Vernunftbeweis für das Christentum in systematischem Zusammenhang liefert, und Gregor von Nazianz (gest. 390). Bedeutungsvoll auch Ambrosius (ca. 340—397), der bekannte Bischof von Mailand, der in seiner weitverbreiteten Schrift 'De officiis ministrorum' dadurch für die Fortentwicklung des Christentums gewirkt hat, daß er die überall vorbereitete Verbindung der stoisch-ciceronischen Moral mit der altchristlichen durchführte.

Die bedeutendste Verschmelzung der patristischen Philosophie mit neuplatonischen Ideen bildet das gewaltige System des **Aurelius Augustinus** (354—430), der gleich groß als Denker, Schriftsteller wie als Persönlichkeit war. Seine stürmisch verbrachte Jugend führte ihn (nachdem er durch Ciceros Hortensius für die Philosophie gewonnen war) zur Annahme fast aller damaligen wissenschaftlich-religiösen Standpunkte. So teilte er, der äußerlich die Stellung eines Lehrers der Grammatik in seiner Vaterstadt Thagaste, dann der Rhetorik in Karthago, Rom und Mailand innehatte, nacheinander die dualistischen Lehren des Manichäismus, dann den akademischen Skeptizismus, ferner die neuplatonische Doktrin, um endlich, nachdem er von dem Bischof Ambrosius Ostern 387 in Mailand getauft worden war, im Christentum seine Ruhe zu finden und dessen philosophischer Vorkämpfer zu werden. Als Priester und dann, seit 395, als Bischof von Hippo Regius (heute Bona in Nordafrika) entfaltete er eine außerordentliche praktische und literarische Tätigkeit, die ebenso der umfassendsten dogmatischen Ausbildung des christlichen Glaubens, wie der leidenschaftlich-heftigen Bekämpfung aller gegenüberstehenden Lehren, wie der der Pelagianer und Donatisten, gewidmet war. In seiner Weltanschauung und Lehre sind die verschiedenartigen Motive, welche seine Entwicklung bestimmten, nicht ohne Härte und Widerspruch zu einer systematischen Einheit verschmolzen worden. Durchgehend tritt der Zwiespalt des in der religiösen Erfahrung des Herzens und des Willens wurzelnden Bewußtseins mit der objektiv-idealistischen Metaphysik der hellenischen Wissenschaft hervor, mit deren Hilfe er jenes zur Allgemeingültigkeit erheben wollte. Von seinen Schriften sind außer den 'Selbstbekenntnissen', die eine allerdings bisweilen etwas rhetorisch gefärbte Beichte seiner Verirrungen, Kämpfe und Zweifel bis zur Gewinnung eines festen Standpunktes geben, die wichtigsten: Contra Academicos, De beata vita, De ordine, Soliloquia, De immortalitate animae, eine Fortsetzung der Soliloquien, De libero arbitrio und De civitate Dei. Daß das letztere Werk nicht, wie früher vielfach angenommen, in politisch-

kirchlichem, sondern allein in ethisch-religiösem Sinn zu verstehen ist und in seiner Gesamtanschauung unter den Bedingungen des Altertums, der christlichen Antike, steht, hat besonders Troeltsch gezeigt.

Bei Migne, Patrologia latina, bilden A.s Werke die Bände XXXII—XLVII.

J. Storz, Die Philosophie d. hl. Augustin, Fr., 1882. H. Reuter, Augustinische Studien, Gotha 1887. H. Becker, Augustinus, L. 1908. Grandgeorge, St. A. et le néoplatonisme, Paris 1896. Mausbach, Die Ethik d. hl. A., Freiburg i. B. 1909. M. Baumgartner, A. i. Große Denker, herausgegeben von Aster, Bd. I, L. 1911. H Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, L. 1911. E. Troeltsch, A., die christliche Antike und das Mittelalter, München und Berlin 1915 (Hist. Bibl., Bd. 35).

(Grundlegung.) Gegenüber der Skepsis bleibt in allen Zweifeln ein Doppeltes gewiß: das Wissen um die Existenz des Ich und das Wissen um das Zweifeln selbst. Wer sich aber als Zweifelnden erkennt, erkennt mit Sicherheit Wahrheit. Der Geist findet aber noch weitere Wahrheiten von ähnlicher Art vor: die ewigen Grundsätze des Denkens und die Prinzipien des moralischen Handelns, die unabhängig von allen Tatsachen und der subjektiven Art ihrer Erfahrung für alle Zeiten gelten und allen Menschen gemeinsam sind. Aber da der menschliche Geist nicht ihr Schöpfer sein kann, verweisen diese auf eine ihnen proportionale Ursache, auf Gott. Von Gott kann nichts weiter ausgesagt werden, als daß er reines Sein und Urheber der Gedanken ist, die wir als die ewigen Ideen erfassen. Aber in Gott ist die Garantie der Übereinstimmung unseres Denkens mit den Dingen, die nach seinen Gedanken gestaltet sind, und andererseits das Ziel unseres Lebens gegeben, das uns allein Seligkeit im irdischen Dasein und, da unsere Seele als Inhaber der ewigen Wahrheiten selbst der Ewigkeit teilhaftig ist, auch im Jenseits gewährt. *Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino.*

(Metaphysik.) Auf der inneren Erfahrung, in der allein das unbezweifelbare Wissen gegründet ist, hat die Metaphysik im einzelnen aufzubauen. In ihr sind uns als letzte Grundbestimmungen aller Wirklichkeiten gegeben: Sein, Wissen und Wollen (esse, nosse, velle), die in unlöslicher Einheit die Substanz der Seele selber bilden und uns eine analogische Vorstellung von dem Geheimnis der Trinität gewähren. Die höchste Bedeutung kommt aber dem Willen zu, der in dem gesamten Vorstellungs- und Erkenntnisprozeß eine bedeutende Aktivität entfaltet. Nur die Erkenntnis der Vernunftwahrheiten ist nicht ein Werk des Willens, da der Mensch diese allein der Gnade Gottes verdankt. Die Aktivität des Willens entspringt seiner Freiheit, d. h. seiner Fähigkeit, unbedingt von Bewußtseinsgründen sich zu entscheiden. Aber der Lehre von der Willensfreiheit widerspricht die Allwissenheit Gottes und die Lehre von der erlösenden Gewalt der Kirche. Der erste Widerspruch läßt sich durch die Unterscheidung des zeitlosen Wissens in Gott und dem in der Zeit verlaufenden Handeln des Menschen auflösen. Aber die Idee der Erlösungsbedürftigkeit des ganzen Menschengeschlechts, das allein durch Gottes Gnade und die Vermittlung der Kirche aus der

Verderbnis gerettet werden kann, schließt die völlg unbestimmte Willensfreiheit des einzelnen Menschen aus. Aus diesen Erwägungen ist die Willensfreiheit aufzugeben und durch die Prädestinationslehre zu ersetzen. Nur Adam, der erste Mensch, war frei; aber durch den Mißbrauch dieser Freiheit wurde die gesamte menschliche Natur zur dauernden Sündhaftigkeit verdorben, ist sie der Willensfreiheit verlustig gegangen und der Erbsünde anheimgefallen. Daher sind alle Menschen der Erlösung und der Gnade bedürftig. Die Auswahl derer, denen die Gnade Gottes zuteil wird, folgt nach seinem unerforschlichen Ratschlusse.

(Der Gottesstaat.) Die Entwicklung der Menschheit vollzieht sich in einem Kampf der beiden Reiche, in welche die Geisteswelt zerfällt, des Reiches Gottes und des Reiches des Teufels. Jenes umfaßt die Gemeinschaft der Erwählten und Begnadeten, dieses die Gemeinschaft der Verdammten, die untereinander in beständigem Kampfe um irdische Macht sind. Der Verlauf der Weltgeschichte ist eine fortschreitende Scheidung dieser beiden Reiche bis zur völligen Trennung.

D. Philosophen vom 5.—7. Jahrhundert.

Für die philosophische Literatur des Altertums nach Augustin ist der starke Einfluß bemerkenswert, den der Neuplatonismus und dann auch die Stoa auf das christliche Denken ausübten. Die Philosophie erhält damit der christlichen Kirche wesentliche Elemente der hellenisch-römischen Kultur.

a) **Die griechischen Philosophen.** Deutlich ist bei ihnen die Vorherrschaft der neuplatonischen Gedankenwelt. Synesios von Kyrene (um 370—413), der christlicher Bischof war, suchte durch allegorische Deutung der christlichen Lehren den Neuplatonismus in ihm wiederzufinden. Ebenso entwickelte Nemesios, Bischof in Phönitien (Anfang des 5. Jahrhunderts) in seiner erhaltenen Schrift „Über die Natur der menschlichen Seele“ neuplatonische Gedanken. Einen Mittelpunkt des platonischen und neuplatonischen Philosophierens bildet sodann im 5. und 6. Jahrhundert die Schule von Gaza, von der Prokopios (um 465—529) durch seine reiche kommentierende Tätigkeit bekannt ist.

Am einflußreichsten wurden die dem Dionysios Areopagita, dem angeblich ersten Bischof von Athen, zugeschriebenen Schriften (Über die Benennungen Gottes, Die mystische Theologie, Über die himmlische Hierarchie), insbesondere, nachdem sie im 9. Jahrhundert von Hilduin von St. Denis und von Johannes Scotus Eriugena ins Lateinische übersetzt waren. Die Abfassung dieser Schriften des **Pseudo-Dionysios,** deren Unechtheit zuerst von Laurentius Valla erkannt wurde, fällt wahrscheinlich in das letzte Drittel des 5. Jahrhunderts. Sie sind wesentlich von Proklos beeinflußt und entwickeln in seinem Sinne die bejahende Theologie (καταφατική) als Abstieg von Gott dem Allnamigen zum Endlichen und die verneinende Theologie (ἀποφατική) als Aufstieg vom Endlichen zu Gott dem Namenlosen, die in der mystischen Vergottung gipfelt. An Pseudo-Dionysios schließt sich der Systematiker Maximus der Bekenner (580—662) an.

Otto Siebert, Die Metaphysik und Ethik des Pseudo-Dionysius Areop. Diss. Jena 1894. H. Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita, Mainz 1900.

b) **Die lateinischen Philosophen.** Von den lateinischen Schriften des ausgehenden Altertums ist das Kompendium der artes liberales des Martianus Capella (Anfang des 5. Jahrhunderts) für die mittelalterliche

Bildung von Bedeutung. Der hervorragendste und einflußreichste Denker ist **Boethius** (480—525), der, von neuplatonischen Ideen durchdrungen, die große Absicht hatte, alle Schriften des Aristoteles, des Platon und der wichtigeren Neuplatoniker ins Lateinische zu übersetzen. Durch die Schriften des Aristoteles und Porphyrios, die er tatsächlich übersetzte und kommentierte, bereitete er die mittelalterliche Terminologie vor. Die Frage, ob er Christ gewesen sei, ist durch die Feststellung, daß er der Verfasser einiger christlich-theologischer Abhandlungen (darunter De sancta trinitate) ist, entschieden. Er stand anfangs bei Theoderich in hohem Ansehen, wurde aber später verdächtigt und nach längerer Gefangenschaft hingerichtet. Die während seiner Gefangenschaft (abwechselnd in Versen und Prosa) geschriebene Schrift de consolatione philosophiae, welche u. a. von König Alfred dem Großen bearbeitet und bis ins 13. Jahrhundert bei den christlichen Scholastikern sehr geschätzt wurde, entwickelt den Gedanken, daß dem Menschen jedwedes von Gott verhängte Schicksal zum Heile gereichen müsse; dem Menschen sei die Kraft gegeben, jegliche Affekte durch Vernunft zu besiegen.

Friedr. Nitzsch, Das System des Boëthius, Be. 1860. Dagegen C. Krieg, Über die theolog. Schriften des Boethius, Jahrb. d. Görresgesellschaft 1884. J. Dräseke, Boëthiana, Zeitschr. f. wiss. Theologie 31, 1888. H. F. Stewart, Boethius, Edinburgh 1891.

Ein Schüler des Boethius ist der Senator Cassiodorus (um 477—562); von seinen kompilatorischen Schriften wichtig „De anima" und „De artibus ac disciplinis liberalium litterarum" (das zweite Buch der Institutiones divinarum et saecularium lectionum). Der gelehrteste unter den spanischen Kirchenschriftstellern ist Isidor, der Erzbischof von Sevilla (gest. 636); von ihm eine enzyklopädische Exzerptensammlung in 20 Büchern. Seine sammelnde und vermittelnde Tätigkeit setzte der Angelsachse Beda Venerabilis (674—735) fort; philosophisch wichtig seine Schrift De rerum natura. Er führt unmittelbar in das Mittelalter über.

Das Mittelalter.

Die Philosophie des abendländischen Mittelalters ist, wie die gesamte Kultur dieser Epoche, durch ihre enge Bezogenheit auf das Christentum gekennzeichnet. Zwar war dies schon für die Patristik und Augustin entscheidend. Aber die Kirchenväter waren Griechen und Römer, und die Schulen, in denen die Auseinandersetzung der Philosophie mit dem Christentum stattfand, wurden unter den Fluten der Völkerwanderung begraben. Dadurch trat eine langdauernde Stagnation des philosophischen Denkens ein. Die Zivilisierung der germanisch-römischen Völker, welche nunmehr die Träger der Kultur wurden, absorbierte für mehrere Jahrhunderte alle Kräfte. Daher haben die patristischen Schulen keine unmittelbare Fortsetzung bei ihnen gefunden. Erst nach der Konstituierung des Karolingerreiches treten Ansätze zu philosophischem Denken hervor, die um die Wende des 10. und 11. Jahrhunderts zu selbständigen Auffassungen führen. Den Höhepunkt dieser Entwicklung bildet das 12. Jahrhundert; vom 13. Jahrhundert an löst sich die christliche Vernunftwissenschaft wieder auf.

In der Frühzeit des Mittelalters wird das Wort scholasticus für den Lehrer — gelegentlich auch für den Schüler — der sieben freien Künste (septem artes liberales, und zwar Grammatik, Dialektik und Rhetorik im „Trivium", Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie im „Quadrivium") gebraucht, später auf alle übertragen, die sich schulmäßig mit den Wissenschaften, insbesondere mit der Philosophie, beschäftigen. Und da die christliche Philosophie vorwiegend an den Schulen, der Domschule, der Klosterschule, der Universität gepflegt wurde, ihre Träger der Klerus und die Orden waren, wird sie Scholastik genannt.

Dieser Ausdruck enthält aber einen weiteren und einen engeren Sinn. In letzterem bezeichnet er die Gruppe der philosophischen Systeme, die sich im engen Anschluß an die christliche Theologie entwickelten und bei aller Differenz im Einzelnen die Hauptlehren der Kirche über Gott, Seele und Welt festhielten, um die geoffenbarten Wahrheiten mit den Mitteln des „natürlichen Lichtes" zu erleuchten und zu rechtfertigen. Der Name Scholastik wird aber auch im weiteren Sinne dazu gebraucht, alle philosophischen Systeme des Mittelalters ohne Rücksicht auf ihre Stellung zum Christentum zu bezeichnen. Das Recht hierfür wird in gewissen durchgehenden formalen Eigentümlichkeiten, wie in der syllogistischen Methode, dem Verhältnis zum Altertum, der Unterordnung unter die Tradition, der Anpassung an die Schulzwecke gefunden. Aber der sachliche Gegensatz, in dem die pantheistischen, mystischen und naturalistischen Richtungen und weiter die aus dem Orient und aus Byzanz einwirkenden philosophischen Theorien zu dem gemeinsamen Lehrgut der streng christlichen Philosophen traten, lassen es angebracht erscheinen, von Scholastik nur im engeren Sinn zu reden.

Die mittelalterliche Philosophie mit Einschluß der nichtscholastischen Richtungen hat das Forschungsgebiet der Erkenntnis nicht eigentlich erweitert. Neben der Aneignung der Gedanken der griechisch-römischen Philosophen („philosophi"), zunächst, soweit deren Werke in latein. Übersetzung erhalten waren, und der Kirchenväter („sancti") strebt sie, besonders in ihrem auf die Disputation (Hauptort: Paris) zugeschnittenen Schulbetrieb,

nach möglichst scharfer Bestimmung und Unterscheidung der Begriffe. Daraus entwickelte sich eine reichgegliederte Terminologie (subjektiv und objektiv, a priori und a posteriori, Essenz und Existenz). Mit aller Energie wird auf Strenge der formalen Beweisführung gedrungen. So wird aus der Logik des Aristoteles, des großen Lehrmeisters des Mittelalters (Dante nennt ihn den „Meister derer, die da wissen"), deren Hauptkapitel, die Lehre vom Syllogismus, herübergenommen.

Die größte schöpferische Leistung der christlichen Philosophie ist die Ausbildung des geschichtlichen Bewußtseins, nach welchem eine innere Entwicklung des Menschengeschlechts als eine Einheit in einer Stufenfolge nach göttlichem Heilsplan stattfindet. Diese theokratische Auffassung von Geschichte und gesellschaftlicher Ordnung trat der aus dem Altertum wirkenden naturrechtlichen Theorie gegenüber.

H. v. Eicken, Geschichte u. System d. mittelalterl. Weltanschauung, Stuttg. 1887. Anast. Neudruck 1915. H. O. Taylor, The mediaeval Mind. 2 Bde. London 1911. Barach, bibliotheca philosophorum mediae aetatis 1876—78. Baeumker und von Hertling, Beiträge zur Philosophie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen. 1891 ff. Enders, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, Kempten 1908. Cl. Baeumker, Die europäische Philosophie des Mittelalters in Allgemeine Geschichte der Philosophie, Kultur der Gegenwart, Teil I Abt. V. L. 1909. A. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters Mainz 1864—66. De Wulf, Geschichte der mittelalterl. Philosophie, deutsch, Tübingen 1913. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, Freiburg i. B. 1909, 1911. J. Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit i. d. Scholastik, Heidelberg 1909. G. Grunwald, Geschichte der Gottesbeweise i. Mittelalter, Münster 1907.

I. Das frühere Mittelalter (ca. 750—1150).

F. Overbeck, Vorgeschichte und Jugend der mittelalterl. Scholastik, Basel 1917.

A. Die Anfänge bis zum 10. Jahrhundert.

Den Mittelpunkt des geistigen Lebens nach der Völkerwanderung bildete der Benediktinerorden. Aus ihm ging Alcuinus (735—804) hervor, der, von Karl dem Großen ins fränkische Reich gerufen, an dessen Hofschule lehrte, aber auch sonst einen bedeutsamen Einfluß auf den Kultus und den Unterricht ausübte. 796 ging er als Abt nach Tours, dessen Klosterschule er zu der berühmtesten und einflußreichsten Pflegestätte der Wissenschaft seiner Zeit umwandelte. Seine dialogisch abgefaßten Lehrbücher über Kritik und Dialektik (Dialectica) und andere Schriften (De animae ratione ad Eulaliam virginem; die confessio fidei ist wahrscheinlich unecht) kompilierte er wesentlich aus Schriften Isidors von Sevilla, des Pseudo-Augustin und des Boethius.

Unter den zahlreichen Schülern Alcuins sind die bedeutendsten: Fredegīsus (sein Nachfolger an der Klosterschule zu Tours, † 834, von ihm allein erhalten: De nihilo et tenebris, enthaltend den Nachweis, daß Nichts nicht reine Negation sondern etwas Reales wie die Finsternis sei: extremer Realismus) und Hrabănus Maurus (776—856), der Stifter der Schule von Fulda (von ihm zahlreiche Schriften, u. a. De universo, Tractatus de anima). Ihre Schriften sind jedoch wesentlich theologischen Charakters und überschreiten die schulgemäße Erörterung der Dialektik als eines Teiles des Triviums und die kompilierende und kommentierende Tätigkeit nicht. Nur in den einem Mönche von Fulda zugeschriebenen: Dicta Candidi de imagine Dei treten stärkere psychologische Interessen und Beweisversuche für die Unräumlichkeit der Seele und das Dasein Gottes (aus dem Begriff eines allmächtigen Seins; Vorläufer des ontologischen Gottesbeweises) hervor.

Johannes Scotus Eriugĕna. Der bedeutendste Philosoph der frühmittelalterlichen Zeit, der erste, der eine systematisch aufgebaute Weltansicht des Mittelalters gab, war **Johannes Scotus Eriugĕna** (Irland war

die Heimat der Schotten und hieß noch bis in das 11. Jahrhundert Scotia major), ca. 810—880. Er wurde von Karl dem Kahlen an die Pariser Hofschule berufen. Der neuplatonisch-mystischen Anschauungsweise zuneigend, übertrug er die Schriften des Neuplatonikers Dionysios Areopagīta ins Lateinische.

Schriften des Joh. Eriugena, deutsch von L. Noack, PhBi, L. 1876.
Joh. Huber, Joh. Scotus Eriugena, München 1861. Edw. Rand, Johannes Scottus, München 1906.

(Naturphilosophie.) Das Hauptwerk: De divisione naturae stellt im engen Anschluß an den Neuplatonismus die einzelnen Dinge als Emanationen (egressus) des göttlichen Urgrundes dar, aus dem sie durch Vermittlung der Ideen (Urbilder) hervorgehen. Sie sind nur Erscheinungen (Theophanien) des *ungeschaffen Schaffenden,* d. h. Gottes, außer dem nichts ist und zu dem sie auch als dem letzten Zweck und Endziel alles Seienden zurückkehren (regressus, deificatio Vergottung).

(Realismus.) Das Allgemeine (in den allgemeinen Ideen und Formen), so wie der allgemeine Begriff es erfaßt, ist das einzig wahrhaft Reale. Die allgemeinen Begriffe sind nicht nur erkenntnismäßige Auffassungsformen der Wirklichkeit, sondern die wahrhaft seienden Formen des Seienden, die Substanzen, die alles Einzelne aus sich heraus erzeugen. Und wie die allgemeinen Gattungsbegriffe (Ideen), so haben auch die logischen Verhältnisse der Begriffe metaphysische und reale Bedeutung. Die logische Partition und Determination hat die Bedeutung eines Kausalprozesses, in welchem das Allgemeine das Besondere entfaltet. Dieser Begriffsrealismus (affirmative Theologie, θεολογία καταφατική), dem übrigens mystische Elemente nicht fehlen — die Erfassung des Urwesens ist nicht anders erreichbar, als auf dem Wege enthusiastischer Versenkung in dessen unaussprechliche Tiefe (verneinende Theologie, ἀποφατική) — ist mit der wahren Religion identisch.

B. Der Universalienstreit.

Im Anschluß an eine Stelle in der Einleitung (Isagoge) des Porphyrios zu den Kategorieen des Aristoteles entzündete sich ein philosophischer Streit, der das ganze Mittelalter hindurch lebhaft geführt wurde. Bei Porphyrius wurde nämlich die Frage aufgeworfen, ob die Gattungsbegriffe (genera und species zusammengefaßt unter dem Namen universalia) wirklich oder nur in unseren Gedanken, ob sie körperlich oder unkörperlich seien, ob sie gesondert von den Sinnendingen oder nur in und an denselben existieren. Eine Entscheidung dieser Frage, die die Probleme der objektiven Gültigkeit der Erkenntnis und der Natur des begrifflichen Denkens einschließt, wurde nur allmählich gewonnen. Die Frühscholastik kam über sehr allgemeine und unbestimmte Formulierungen nicht hinaus.

J. Löwe, Der Kampf zwischen Nominalismus u. Realismus, Prag 1876. H. Siebeck, ArchGPh. 1887. M. de Wulf, Le problème des universaux etc. ArchGPh. 1896. Reiners, Der Nominalismus i. d. Frühscholastik. Beitr. z. Gesch. d. Philos. i. Mittelalter. VIII. Münster 1910.

a) Der Realismus. Er behauptet: die Gattungsbegriffe sind, sowohl der Zeit wie dem Range nach, das Ursprüngliche, also die wahrhaften Dinge (res), und sie erzeugen das Besondere aus sich heraus (universalia ante rem). Als klassischer Gewährsmann für diese Ansicht gilt Platon.

Anselm, Erzbischof von Canterbury, geb. 1033 zu Aosta, gest. 1109, Der Dialog: De veritate, dann das Monologium und das Proslogium („Anrede", nämlich an Gott) entwickeln, besonders das letztere, den realistischen und den rationalistisch-ontologischen Standpunkt. Die Schrift „Cur deus homo" erbringt eine christologische Satisfaktionstheorie: Christi Opfertod soll als logische Notwendigkeit zum Entgelt für die Sündenschuld der Menschheit bewiesen werden. Der Liber Apologeticus ist eine Verteidigungsschrift des Realismus. Der berühmte Gottesbeweis mittels des ontologischen Argumentes wurde schon von einem Zeitgenossen, dem Mönch Gaunilo, angegriffen (auch eine vollkommenste Insel müßte, wenn wir sie denken können, darum allein existieren) und von vielen, so später von Thomas. abgelehnt.

D. de Vorges, S. Anselm, Paris 1901. Adloch, Der Gottesbeweis d. hl. Anselm. Philos. Jahrb. VIII, IX, X, XXIII. M. Esser, Die ontol. Gottesbeweise u. s. Geschichte, Bonn 1905.

(Wissen und Glauben.) Der Glaube muß der Erkenntnis vorausgehen, diese sich auf jenen stützen. *Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo, quia, nisi credidero, non intelligam.* Das Wissen muß also nach seiner Übereinstimmung mit dem Glauben beurteilt werden.

(Der ontologische Gottesbeweis:) *Deus est suum esse.* Dieser im 'Proslogium' entwickelte Gottesbeweis will aus dem bloßen Begriffe Gottes seine Existenz beweisen. Wir gehen aus von der unzweifelhaften Tatsache des Begriffes 'Gott', des höchsten und allgemeinsten Begriffes. Diesen Gott denkt ein jeder als ein Wesen, über das hinaus ein größeres nicht denkbar ist *(quo maius cogitari nequit).* Man denkt Gott als das schlechthin vollkommenste Wesen *(ens perfectissimum).* Wenn nun jedoch dieses als das Größte und Vollkommenste gedachte Wesen lediglich als Begriff, als Bewußtseinsinhalt bestünde, also nur im Intellekt wäre *(in solo intellectu foret)* und nicht zugleich auch in metaphysischer Wirklichkeit existierte, so könnte offenbar ein noch vollkommeneres Wesen *(id, quod tale sit etiam in re)* gedacht werden, welches nicht nur intellektuell begriffliche, sondern auch metaphysische Realität besäße und in der letzteren Hinsicht vollkommener wäre als das als allvollkommen gedachte Wesen Gottes. Somit gehört es zum Begriff des vollkommensten Wesens, daß es nicht nur vorgestellte, sondern auch objektive Realität besitzt *(existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re.* Und dieses *aliquid es tu, Domine Deus noster).*

Wilhelm von Champeaux (geb. um 1070, gest. 1121 als Bischof von Châlons). Von ihm De origine animae (fragment) und Sententiae (oder Quaestiones; nur Auszüge daraus veröffentlicht).

Lefèvre, Les variations de G. de Ch. et la question des Universaux, Lille 1808.

W. vertrat einen extremen Realismus, den er später unter dem Einfluß Abälards, auf dessen Mitteilungen wir angewiesen sind, änderte. Während er anfänglich lehrte, daß das allgemeine Wesen alleinige Realität habe und das Einzelwesen nur als seine akzidentielle Modifikation existiere, habe er, so berichtet Abälard „sic autem istam tunc suam correxit sententiam ut deinceps rem eamdam non essentialiter, sed indifferenter diceret".

Der extreme Realismus wurde ferner an der Schule von Chartres vertreten; ihre Häupter sind Bernhard von Chartres (gest. gegen 1130),

dessen Bruder **Thierry von Chartres** († 1155). Der Schüler der letzteren war **Wilhelm von Conches** (gegen 1080 – 1154).

A. Clerval, Les écoles de Chartres au moyen-âge, Chartres 1895.

b) Der Nominalismus und Konzeptualismus. Er behauptet: Die Gattungsbegriffe sind bloße Namen und Worte (nomina, voces; extremer Nominalismus) oder Abstraktionen des Verstandes (conceptus intellectus; Konzeptualismus); in Wirklichkeit existieren nur Einzeldinge (universalia post rem). Nach de Wulf ist der extreme Nominalismus im Mittelalter nicht vertreten worden.

Roscelinus (geb. gegen 1050 in Compiègne; genauere Lebensdaten fehlen). Die Anwendung der nominalistischen Doktrin auf die Trinitätslehre erregte wegen der daraus folgenden tritheistischen Deutung großen Anstoß. Unter dem Einfluß seiner Gegner Anselm v. C., Wilhelm v. Ch. und Abälard wurde R. auf der Kirchenversammlung zu Soissons 1093 verurteilt und zum Widerruf gezwungen. Von ihm selbst ist nur ein Brief an seinen Schüler (aber nicht Anhänger) Abälard erhalten. Wir kennen ihn nur aus den Schriften seiner Gegner. Der Brief steht in Viktor Cousins Gesamtausgabe von Abälards Werken. Nach R. gibt es in der Natur nur Einzelwesen, die Gattungen subsistieren nicht für sich, sie sind „voces", „flatus vocis".

F. Picavet, Roscelin philosophe et théologien, Paris 1896.

c) Der gemäßigte Realismus. Er behauptet: Die Gattungsbegriffe sind real, aber nicht nur ante res, noch auch nur post res, sondern sie haben auch in oder an den Einzeldingen ihre Realität (universalia in rebus). Er lehrt im Anschluß an Aristoteles eine Immanenz des Allgemeinen in den Dingen, aus denen es durch den Verstand als Begriff (conceptus) herausgehoben werde. Seine klassische Durchbildung fand er im Thomismus. In der Frühzeit tritt er wesentlich als Opposition zu dem extremen Realismus hervor. Als sein Vertreter galt lange Peter Abälard; indessen ist noch strittig, ob nicht A. in seiner positiven Sermolehre sich mehr dem Konzeptualismus oder dem Nominalismus nähert.

Peter Abälard (Pierre Abeillard), 1079—1142, weit bekannt und einflußreich durch seine außerordentliche dialektisch gewandte Disputations- und Darstellungskunst, durch sein unglückliches Liebesverhältnis zu Héloise und durch seine Verurteilung auf den Synoden von Soissons 1121 und zu Sens 1141. Sein Leben von ihm selbst beschrieben in der Historia calamitatum mearum.

Sein philosophisches Hauptwerk ist die Dialektik; philosophische Gedanken auch in der Theologia christiania, die aber in der Hauptsache theologische Fragen behandelt. Die Ethik ist enthalten in der Schrift: Scito te ipsum. Seine Schrift Sic et non von großem Einfluß auf die Form und Methode der scholastischen Literatur.

S. M. Deutsch, P. A., ein kritischer Theologe des 12. Jahrhunderts, L. 1883.
Ad. Hausrath, P. Abälard, L. 1893.

Seine von ihm mehr angedeutete als durchgeführte Entscheidung des Universalienstreites hat er in den Introd. ad theolog. so formuliert: *Cum autem species ex genere creari seu gigni dicantur, non tamen ideo necesse est genus species suas tempore vel per existentiam praecedere, ut videlicet ipsum prius esse contigerit quam illas; numquam etenim genus nisi per aliquam speciem suam esse contingit vel nullatenus animal fuit, antequam rationale vel irrationale fuerit; et ita quaedam species cum suis generibus simul naturaliter existunt, ut nullatenus genus sine illis, sicut nec ipsae sine genere esse potuerint.*

Einen gemäßigten Realismus vertreten auch in scharfer Opposition zu dem extremen Realismus: **Adelard v. Bath** (im ersten Viertel des 12. Jahrh.; der Unterschied von Gattung und Art ist nur ein Unterschied der Betrachtung, respectus), **Walther v. Mortagne** († 1174 als Bischof von Laon, Vertreter

der Statustheorie). Die früher fälschlich Abälard zugeschriebene Schrift: De generibus et speciebus gibt noch weitere Lösungsversuche (Indifferentismus, Theorie der „collectio").

Auch **Gilbert de la Porrée** (1076—1154, lehrte 12 Jahre lang in Chartres) tritt dem extremen Realismus entgegen: *„Unus enim homo una singulari humanitate, ut pluribus humanitatibus plures homines et substantiae"*.

Nahe Gilbert steht **Johannes von Salisbury** (c. 1110—1180). Seine Schriften (vor allem der Metalogicus) sind eine reiche Quelle für die Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie. Ebenso ist abhängig von Gilbert **Alānus ab insulis** „doctor universalis" (aus Lille, † 1203), er verteidigte (in der Schrift: De arte fidei catholicae) die Hauptlehren der christlichen Kirche gegen Angriffe der Juden, Mohammedaner und Häretiker in mathematisch-deduktiver Form und führte (in der Streitschrift: Contra haereticos) gegen dieselben Gegner und zum gleichen Zwecke die Autoritäten (Schrift und Väter) ins Feld.

F. Protois, Pierre Lombard, son époque, sa vie, ses écrits et son influence, Paris 1861. M Baumgartner, Die Philos. des Alanus ab insulis im Zusammenhang mit den Anschauungen des 12. Jahrh., Münster 1896.

C. Mystiker und Summisten.

a) Die Mystik. Die Mystik des Mittelalters, die an Augustin einerseits, an den Neuplatonismus andrerseits anknüpft, entfernt sich nur, wo sie dem Pantheismus entgegenstrebt, von der Kirchenlehre. In Bernhard v. Clairvaux zeigt sie ganz orthodoxen Charakter.

W. Preger, Gesch. der deutschen Mystik im Mittelalter. 3 Bde. L. 1874—1893.

Bernhard von Clairvaux (1091—1153); Werke: De contemptu mundi; de consideratione; de gratia et libero arbitrio de gradibus humilitatis, de deligendo.

G. Hüffer, D. heil. B. v. Cl., Münster 1886. Vacandard, Vie de saint Bernard, 2 Bde. Paris 1895.

Die besonders von den cluniacensischen Mönchen (Kloster Cluny bei Mâcon) entfachte religiös-enthusiastische Bewegung, die in der Kreuzzugsbegeisterung ihren weltgeschichtlichen Ausdruck fand, hat ihren ersten wirksamen Vertreter in dem konservativen Mystiker Bernhard v. Clairvaux, dem Gegner Abälards.

Das Wissen gilt nur so weit, wie es der Erbauung dient. Die höchste Tugend und zugleich die höchste Seligkeit ist *die geheimnisvolle Auffahrt der Seele in den Himmel, das süße Heimkehren aus dem Lande der Leiber in die Region der Geister, das Sichaufgeben in und an Gott.* Nur auf dem Wege der mystischen Kontemplation, die ein Geschenk Gottes ist, kann sich der Mensch in den *Ozean der unendlichen Wahrheit* versenken.

Die Victoriner, so genannt nach dem Augustinerkloster St. Victor bei Paris, betonten im Anschluß an die cluniacensische Reform und gegen die rationalisierende Dogmatik die gefühlsmäßigen und mystischen Momente der Religion. Von den Victorinern geht die Mystik vermittels des h. Bonaventura u. a. zu ihrem Blütezeitalter in Meister Eckhart und weiter bis über das 15. Jahrhundert hinaus. Zu ihnen gehören: Hugo (1096—1141), Hauptwerk: 'de sacramentis christianae fidei'. Richard (gest. 1137), Hauptwerk: 'libri V de gratia contemplationis'. Walther, Hauptwerk die polemische Schrift: 'Die vier Labyrinthe Frankreichs' (quattuor labyrinthos Franciae) gegen die vier Ketzer Abälard, Petrus Lombardus, Petrus v. Poitiers und Gilbert.

A. Mignon, Les origines dê la scolastique et H. de St. Victor, Paris 1895. L. Stein, Antike und mittelalterliche Vorläufer der Okkasionalismus, ArchGPh 1889.

Gegen die rationalistische Theologie, die eine Vernunftbegründung der Dogmen geben zu können behauptet, lehrt die victorinische Mystik, daß Gott und Wahrheit nur auf dem Wege persönlicher Religiosität und gefühlsmäßiger Erhebung zu erfassen seien. Diese Erhebung vollzieht sich in den Stufen der cogitatio, meditatio und der contemplatio (als der unmittelbaren Anschauung Gottes). Diesen Stufen entsprechen als Mittel der Erkenntnis die imaginatio für die cogitatio, die ratio für die meditatio und die intelligentia für die contemplatio. Auf der letzten Stufe vollzieht sich dann die als höchste Seligkeit gepriesene geheimnisvolle Vereinigung (unificatio, unio mystica) des Individuums mit Gott.

b) Die Summisten, so genannt von 'summa', d. h. Kompendium der autoritativen Lehrsatzungen, auf die man sich als entscheidende Beweisstücke stützt, entwickeln die von Abälard am glänzendsten vertretene Form der Darstellung zu einer eigenen Literaturgattung; inhaltlich stehen ihre Schriften unter dem Einfluß auch von Hugo v. St. Victor. Dazu gehören: Petrus Lombardus († gegen 1164), der „Magister sententiarum"; sein Werk: 4 Bücher Sententiarum ist eine kompendienartige Zusammenfassung aller Lehrmeinungen des Rationalismus. Es wurde für das Mittelalter die Grundlage der dogmatischen Schriftstellerei und des theologischen Unterrichtes. Sodann seine Schüler, darunter Petrus Pictaviensis († 1205).

F. Protois, P. Lombard, Paris 1881. J. N. Espenberger, Die Philosophie des P. Lombardus, Münster 1901.

II. Die arabische, jüdische und byzantinische Philosophie.

Das Hauptverdienst der arabischen und der jüdischen Philosophie besteht in der Übermittlung des Aristoteles an das Abendland. Durch die Syrer waren den Arabern fast sämtliche Lehrschriften des Aristoteles überliefert und von diesen aus dem Arabischen bald ins Lateinische übersetzt worden. Von Platon dagegen kannte man an Originalen nur die Hauptteile der Republik, der Gesetze und des Timaios. Auf arabischer Seite begünstigten die Aufnahme des Aristoteles der strenge Monotheismus und besonders die starken naturwissenschaftlichen Interessen, wie denn die Urheber und Träger der arabischen Wissenschaft wesentlich Ärzte waren. Allerdings war auch diese Wissenschaft in der Hauptsache nur gelehrte Tradition und das empirische Wissen ist auch durch die Araber nicht erweitert worden. Ihre Naturphilosophie ist eine Verbindung des Aristotelismus und des Neuplatonismus. Aber auch persische und indische Ideen fanden in die Gedankenwelt der Araber Eingang. Der durchgehende Zug sowohl der arabischen wie der jüdischen Philosophie, aber noch mehr bei jener als bei dieser, ist das Bestreben, die Religion auf die Vernunft zu gründen und den Gottesglauben ganz rationell zu entwickeln. Einen Mittelpunkt des wissenschaftlichen Lebens bildete im Anfang des 9. Jahrhunderts Bagdad unter der Herrschaft der Abassiden, später Cordova in Spanien.

Schahrastânî († 1153), Gesch. d. relig. u. philos. Sekten bei den Arabern, deutsch v. Haarbrücker, Halle 1850/51.

W. Meister, Die Philosophenschule zu Bagdad, Mü. 1876. J. Pollak, Entwicklung d. arab. u. jüd. Philos. i. Mittelalter, ArchGPh 19, 17. T. J. de Boer, Gesch. d. Philosophie im Islam, L. 1901. M. Eisler, Vorlesungen über d. jüd. Philos. d. Mittelalters. 3 Bde. Wien 1870—84. D. Neumark, Gesch. d. jüd. Philosophie, I, Be. 1907.

Nachdem die griechische Philosophie in Athen durch Justinian (529) unterdrückt war und nach ihrer Vertreibung aus Alexandrien durch die Araber (640) wurde Byzanz ihre Heimat. Ihre schöpferische Fähigkeit hatte sie verloren; sie beschränkte sich auf eklektische Kommentierung platonischer

und aristotelischer Lehren. Auch ihre Bedeutung liegt darin, daß sie, besonders seit dem 14. Jahrhundert, dem Abendland die Bekanntschaft mit der griechischen Philosophie, vor allem mit Platon, vermittelten.

L. Stein, Die Kontinuität d. griech. Philos. i. d. Gedankenwelt d. Byzantiner. ArchGPh, 2, 1896. K. Krumbacher, Gesch. d. byzant. Literatur. 2. A. Mü. 1897.

A. Die arabische Philosophie im Morgenlande.

Alkindi († ca. 870) und Alfarabi († 950) lieferten Kommentare zu den logischen Schriften des Aristoteles und vertraten eine rationalistisch gerichtete Theologie.

G. Flügel, Al-Kindi, L. 1857.

Der Geheimbund der 'lauteren Brüder' kodifizierte in einer sehr umfangreichen Enzyklopädie den mit neuplatonischen und neupythagoreischen Elementen durchsetzten Aristotelismus. Er hatte von der mohammedanischen Orthodoxie harte Verfolgungen zu ertragen.

F. Dieterici, Die Philosophie der Araber i. 10. Jahrh. (nach d. Schriften d. Lauteren Brüder). 8 Bde. L. 1865—76.

Ibn Sina (Avicenna, 980—1037), von größtem Einfluß als Mediziner und Logiker. Sein 'Kanon' der Medizin war das Grundbuch der mittelalterlichen Medizin im Abend- und Morgenland. Sein Hauptwerk: „Buch der Genesung". Als Logiker hat er den Standpunkt Abälards vorweggenommen: die Universalien sind ante multiplicatem im göttlichen Verstande, in multiplicate in den natürlichen Dingen, post multiplicatem in den abstrahierenden Begriffen, in unserem Intellekt.

Carra de Vaux, Avicenne, Paris 1900. C. Sauter, Avicennas Bearbeitung d. aristotel. Metaphysik, Freiburg i. B. 1912.

Die **Mutakallimûn** (d. h. Lehrer des Wortes), theologische Dogmatiker, welche, da sie die Philosophie in den Dienst des Koran stellten, als arabische Scholastiker bezeichnet werden und gegen den Rationalismus erfolgreich ankämpften. Sie vertraten im Gegensatz zu der neuplatonischen Emanationstheorie einen Atomismus, der die beständige Neuschöpfung der Welt in jedem Zeitpunkt als Ausdruck der Macht Gottes lehrt.

M. Guttmann, Das religionsphilosophische System der Mutakallimun. L. 1885.

Als Mathematiker und Optiker war wichtig Alhazen (965—1038).

Algazel (1059—1111), ein Perser, vertritt in seiner 'Destructio philosophorum' einen philosophischen Skeptizismus.

Carra de Vaux, Gazali, Paris 1902.

B. Die arabische Philosophie im Abendlande.

Ibn Badja (Avempace, † 1138) gibt in seiner verloren gegangenen Schrift: 'Leitung des Einsamen' eine Stufengeschichte der Erhebung der Seele von dem instinktiven Verfahren bis zur rationalen Gotteserkenntnis.

Ibn Thofail (Abubacer, ca. 1100—1185); sein auf uns gekommenes Hauptwerk: 'Der Lebende, der Sohn des Wachenden' ist ein philosophischer Erziehungsroman (wie der des Ibn Badja): Darstellung der rein natürlichen, ohne übernatürliche Offenbarung verlaufenden Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten bis zur Erkenntnis Gottes und der Natur und bis zum Aufgehen seines Intellekts in dem göttlichen (deutsch von J. G. Eichhorn: Der Naturmensch, 1783).

L. Gauthier, Ibn Thofail, Paris 1909.

Ibn Roschd (Averroës, 1126—1198). In ihm erreicht die arabische Philosophie den Höhepunkt ihrer rationalen Entwicklung. Ihm ist alle Wahrheit in Aristoteles enthalten, dessen Schriften er eine bedeutende Anzahl von Paraphrasen und Kommentaren widmete. Von seinen eigenen

Werken ist die Widerlegung Algazels, die 'Destructio destructionis', hervorzuheben. Nach ihm ist die volle Wahrheit erst in der Philosophie zu finden; die höchste Erkenntnis ist die dem Philosophen eigentümliche Religion. Die Überzeugung von der Existenz Gottes soll sich nicht nur auf Autorität gründen, sondern auf rationale Demonstrationen. Mit dem Tode des Menschen hört die individuelle Existenz auch des νοῦς auf, der nur fortlebt als ein Moment des dem Menschengeschlecht gemeinsamen universellen Verstandes.

Horten, Die Metaphysik des A. aus d. Arab. übersetzt u. erläutert, Halle 1912. E. Renan, Averroës et l'averroïsme. 3. éd. Paris 1869. A. Farah, Averroës u. seine Philosophie, Alexandria 1903.

Bald nach dem Tode des A., der in der Verbannung in Marokko starb, erlosch mit der Herrschaft der Araber in Spanien ihre Philosophie. Sie erlag der Herrschaft des Koran und seiner orthodoxen Dogmatik.

C. Die jüdische Philosophie.

Sieht man von der Geheimlehre der Kabbala (i. d. Büchern Jezîrah-Schöpfung, nach der Mitte des 9. Jahrhunderts verfaßt, und Sohar-Glanz) ab, so ist die jüdische Philosophie durch die Neigung bezeichnet, die Vorstellungen der jüdischen Religion mit den Anschauungen des Aristoteles und dann des Neuplatonismus (wie schon Philon) zu vereinen. Diese Anschauungen wurden ihnen durch die Araber vermittelt, wie denn die Hauptwerke der jüdischen Philosophen ursprünglich arabisch geschrieben und verhältnismäßig spät ins Hebräische übertragen worden sind.

Das Buch Jezîrah herausg. u. übers. v. L. Goldschmidt, Frankf. a. M. 1894. A. Franck, Die Kabbala, deutsch, L. 1844. Pappus, Die Kabbala, deutsch, L. 1911.

Der älteste jüdische Philosoph ist Saadja (892—942), dessen Werk „Buch des Glaubens und des Wissens“ für die Religionsphilosophie der Juden grundlegend wurde. Ferner Salomon ben Gebirol (Avicebron, ca. 1020 bis 1070); Verfasser der nur in lateinischer Übersetzung erhaltenen Schrift Fons vitae (Quell des Lebens); er vertritt ein pantheistisches Emanationssystem.

Moses Maimonides (1135—1204), der bedeutendste jüdische Philosoph des Mittelalters, der in seinem weitwirkenden Hauptwerk: 'Führer der Umherirrenden', (Morēh Nebûkhîm, arabisch und französisch mit Kommentar von Munk [3 Bde., Paris 1856—66]) als Schüler des Averroës erscheint und zu den erfolgreichsten Vertretern der peripatetischen Philosophie gehört.

Moses ben Maimon, s. Leben, s. Einfluß I, L. 1903.

Levi ben Gerson (Gersonides 1288—1344), reiner Averroïst.

D. Die byzantinische Philosophie.

Die älteren byzantinischen Schriftsteller sind von dem neuplatonischen Gedankenkreis, besonders auch durch die „Isagoge“ des Porphyrios und die Schriften des Pseudo-Dionysios beeinflußt. Zu ihnen gehört der Mönch Johannes Damascenus (ca. 749 gest.; Hauptwerk: „Quellen der Erkenntnis“), der Systematiker der griechischen Kirche, dessen Schriften aber auch im Abendland Verbreitung fanden. Später traten zu der neuplatonischen Richtung auch Neigungen zu Aristoteles hervor. Sie vertrat der Patriarch Photios von Konstantinopel (ca. 820—897), der mit philologischer Gelehrsamkeit in seiner „Bibliotheca“ Auszüge aus vielen philosophischen Schriften zusammen stellte. Gegen Aristoteles verteidigte den Platonismus des Photios Schüler Arethas (c. 860—932), Erzbischof von Caesarea. Ebenso neigt Michael (Konstantin) Psellos (1018—1078), dem früher auch ein Kompendium der Logik (Σύνοψις εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικὴν ἐπιστήμην, das indessen fast wörtlich mit den Summulae logicales des Petrus Hispānus, † 1249, übereinstimmt) zugeschrieben wurde, dem Platonismus und Neu-

platonismus zu. Im 12. Jahrhundert treten wiederum Kommentatoren des Aristoteles hervor, darunter Michael Ephesios, ein Schüler des Psellos.

R. Stapper, Die Summulae logicales des Petrus Hispanus und ihr Verhältnis zu Michael Psellos, Festschrift zum 1100jährigen Jubiläum d. deutschen Campo Santo in Rom, Freiburg i. B. 1896. K. Dietrich, Byzantinische Charakterköpfe, L. 1909.

III. Das dreizehnte Jahrhundert.

A. Die Hochscholastik.

Zur Abwehr der vordringenden arabischen Dialektik gebrauchte die Scholastik dieselben Waffen, mit denen gegen sie gefochten wurde. Wesentlich wurden hierbei die Übersetzungen griechischer Philosophen ins Lateinische, z. T. durch die Vermittlung der arabischen Literatur. Die ganze Logik des Aristoteles, sowie die sachlichen Teile seiner Philosophie wurden zum Aufbau eines großartigen Systems, der rationalen (intellektualistischen) Theologie und Metaphysik, verwendet, in welchem sich der Ausgleich und die siegreiche Begründung der religiösen Wahrheiten durch die Vernunft vollzog. Das Ziel dieser dogmatischen Metaphysik bildet die Erkenntnis der einheitlichen göttlichen Substanz, die die ganze Fülle der Wirklichkeit in den ihr untergeordneten materiellen und geistigen Substanzen hervorbrachte, aber von ihr streng geschieden bleibt. In ihrer systematischen Entwicklung gestaltet sie sich zu einer selbständigen Weiterbildung des Peripatetismus aus, wobei augustinische und neuplatonische Gedankengänge einfließen. Sie wurde besonders an der neugegründeten Universität zu Paris entwickelt; ebenso wird die Universität Oxford ein Mittelpunkt scholastischer Weisheit. Hauptträger der Bewegung sind die Bettelorden, die Franziskaner und Dominikaner.

Fr. Nitsch, Über die Ursachen des Umschwungs und Aufschwungs der Scholastik im 13. Jahrh. in: Jahrb. f. protest. Theologie, 1876. Karl Werner, Die Scholastik des späteren Mittelalters. 3 Bde. Wien 1881—83.

a) Franziskaner. Alexander von Hales († 1245) hat in seiner unvollendeten 'Summa universae theologiae' als erster die gesamte Philosophie in den Dienst der christlichen Theologie zum Zwecke ihrer Verteidigung gestellt. Doch gibt er noch kein System derselben.

Jos. Ant. Endres, Des Alex. v. H. Leben und psychol. Lehre, in: Philos. Jahrbuch. Fulda 1888.

Rob. Grossetête (1175—1253), Kanzler der Universität Oxford, hat außer zahlreichen Kommentaren und Übersetzungen bedeutende naturwissenschaftlich-philosophische Schriften (darunter De generatione sonorum, De luce, De calore solis, De motu corporali, De finitate motus et temporis) verfaßt.

L. Baur, Das philos. Lebenswerk des R.Gr. Dritte Vereinsschrift d. Görresgesellschaft, Köln 1910.

Bonaventura, „doctor devotus", Franziskanergeneral (1221—1274), vertritt in der Naturphilosophie den Standpunkt des Aristoteles, den er durch eine Lichtmetaphysik erweiterte, ordnet aber, wie sein von den Viktorinern abhängiges religiöses Hauptwerk 'Itinerarium mentis ad Deum' zeigt, in gänzlich mystischer Weise die menschliche Erkenntnis der übernatürlich-göttlichen Erleuchtung unter.

K. Werner, Die Psychologie und Erkenntnislehre des Bonaventura, Wien 1876. L. Costelloe, B London 1911.

b) Dominikaner. Zu den ersten Dominikanern gehören Peter von Tarentaise (gest. als Papst Innocenz V. 1276) und Rober Kilwardby, Erzbischof von Canterbury und Kardinal (gest. 1278).

Albert von Bollstädt, genannt **der Große** (geb. 1193 zu Lauingen in Schwaben, lehrte als Dominikaner zu Paris und Köln; † 1280 in Köln).

Seine Schriften bestehen in der Hauptsache in Paraphrasen und Kommentaren zu Aristoteles; seine Intention war, „Aristoteles zum Gebrauch der Lateiner umzugestalten“, die „Summa philosophiae naturalis“ faßt die naturwissenschaftlichen Traktate zusammen, die Schrift „De causis et processu universitatis“ entwickelt das Stufenreich der Wesen. Er gehört zu den größten Polyhistoren aller Zeiten. In seinen philosophischen Arbeiten erstrebt er eine Reinigung des Aristoteles von arabischen und jüdischen Elementen.

G. v. Hertling, Alb. Magnus, Kölner Festschrift, 1880. Jos. Bach, Des Albert Magnus Verhältnis zu der Erkenntnislehre der Griechen, Römer, Araber und Juden, Wien 1881. Schneider, Die Psychologie A.'s d. Gr. I u. II, Beiträge z. Gesch. d. Philos. i. Mittelalter, Münster 1903—06.

Albert ist der Begründer der scholastischen Metaphysik. Ihm gelingt die systematische, unter durchgängiger kritischer Mitberücksichtigung arabischer Kommentatoren erfolgende Reproduktion der gesamten aristotelischen Philosophie in dem Sinne ihrer Angleichung an das kirchliche Dogma.

Unmittelbare Schüler Alberts sind Hugo v. Straßburg, Ulrich v. Straßburg und Thomas von Aquino.

Thomas von Aquino, geb. 1225 oder 1227 als Sohn des Grafen Landolf von Aquino bei Neapel, vorgebildet in Monte Cassino und Neapel, wo er in den Dominikanerorden eintrat, dann bei Albert in Köln. Gefeierter Lehrer an verschiedenen Orten. † 1274. Er kommentierte (als Gegengewicht zu den arabischen und jüdischen Kommentatoren) die wichtigsten Schriften des Aristoteles, Pseudo-Dionysios und Boëthius. Seine Hauptwerke: Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, die vier Bücher 'De veritate fidei catholicae contra Gentiles', gewöhnlich: 'Summa contra Gentiles' und die unvollendete 'Summa theologiae', enthalten das mit außerordentlicher organisatorischer Kraft und Dispositionskunst entwickelte und in meisterhaft klarer Begriffsentwicklung verfaßte grundlegende System der Scholastik. Thomas, der „doctor angelicus“, gilt als der fünfte Lehrer der Kirche, der unmittelbar im Ansehen den vier großen abendländischen Kirchenlehrern Augustinus, Hieronymus, Ambrosius, Gregor dem Großen folgt. Dichterisch vertrat seine Weltanschauung Dante Alighiēri (1265—1321).

Karl Werner, Der h. Th. v. A. 3 Bde. 1858 ff. F. Z. Gonzalez, Die Philosophie d. hl. Thom. v. Aquino. 3 Bde., deutsch von C. J. Nolte, Halle 1885. Rud. Eucken, Die Philos. d. Th. v. A. und die Kultur der Neuzeit, Regensb. 1886. Ludwig Schütz, Thomas-Lexikon. 2. A. Paderborn 1892. Grabmann, Thomas v. A., Mü. 1912.

(Theologie und Philosophie.) Es ist zwischen Wahrheiten, die der natürlichen Vernunft erkennbar sind (Dasein Gottes, Immaterialität und Unsterblichkeit der Einzelseele), und solchen Offenbarungslehren zu unterscheiden, die zwar nicht als widervernünftig, aber doch als übervernünftig anzusehen sind (Zeitlichkeit der Schöpfung, Erbsünde, Menschwerdung des Logos, Fegefeuer usw.). Die der natürlichen Vernunft erkennbaren Wahrheiten sind die Vorläufer des Glaubens *(praeambula fidei),* wie überhaupt die Natur die Vorstufe der Gnade ist und von ihr nicht aufgehoben, sondern vervollkommnet wird *(gratia naturam non tollit, sed perficit).* Die natürliche Vernunft dient dem Glauben *(naturalis ratio subservit fidei);* ihr Ausgang liegt in der Erfahrung, von der sie aufsteigend nach Analogie das unendliche Sein begreifen will.

(Erkenntnislehre.) Die Erkenntniskraft der menschlichen Vernunft vermag als lumen naturale (oder ratio naturalis) nur das, wovon sie die Prinzipien in sich trägt, zu erkennen *Cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis; quidquid recipitur, recipitur*

per modum recipientis. Intellectus est quaedam potentia receptiva omnium formarum intelligibilium et sensus est quaedam potentia receptiva omnium formarum sensibilium. Von den Außendingen empfängt die sinnliche Seele eine Bestimmung (species sensibilis impressa), die auf den Intellekt wirkt; in diesem ensteht dann, durch die Mitwirkung des aktiven Intellektes, die Vorstellung (species intelligibilis impressa).

(Die Universalienfrage.) Dem Individuellen ist in der Wirklichkeit das Allgemeine (forma substantialis) immanent *(Universalia non habent esse in rerum natura ut universalia sunt, sed solum secundum quod sunt individuata.)* Unser Verstand hebt aus dem Individuellen das Universale hervor und verselbständigt es. Und wie bei uns ist das Universale in dem göttlichen Verstand als Idee selbständig. Daher ist das Universale dreifach: ante rem, in re, post rem.

(Gotteslehre.) Die Möglichkeit eines Aufstieges zu Gott ergibt sich auf dem *Wege der Ursächlichkeit*, indem von dem Bewegten auf einen ersten Beweger (d. i. Gott; *omne, quod movetur, oportet ab alio moveri*) und von der Wirkung (d. i. von der Welt) auf ihre Ursache (d. i. auf Gott; *omnis effectus habet causam*) geschlossen wird. Die Eigenschaften dieser ersten Ursache sind dann auf dem *Wege der Steigerung* und dem *Wege der Negation* zu bestimmen. Danach ist Gott reine stofflose Form, reine mit keiner Aktualität behaftete Potentialität. Gott allein existiert durch sein Wesen, die endlichen Dinge nehmen nur am Sein teil. Die Dinge stellen sich als kontinuierliche Entwicklungsreihe von den niedrigsten Daseinsformen hinauf zu der rationalen Seele des Menschen und weiter der Welt reiner Geister bis zur reinen Tätigkeit und absoluten Form, d. i. Gott, dar: Stufenreich der substanzialen Formen.

(Seelenlehre.) Die Seele ist die Entelechie des Leibes, besitzt aber eine von ihm trennbare Existenz. Sie ist das formbildende Prinzip des Leibes und zugleich die Trägerin nicht nur der intellektiven, sondern auch der vegetativen und sensitiven Funktionen. Ihre Unsterblichkeit folgt aus ihrer Immaterialität. Der Intellekt beherrscht das ganze Seelenleben; der Wille ist ihm untergeordnet, er muß seiner Einsicht folgen.

(Ethik.) Die Tugend besteht nach Aristoteles in der rechten Mitte; die dianoëtischen Tugenden haben vor den ethischen den Vorrang (Primat des Intellekts); den philosophischen Tugenden aber sind die drei theologischen Tugenden: Glaube, Liebe, Hoffnung übergeordnet, da sie von Gott selbst uns eingegeben (virtutes infusae) sind und überirdische Glückseligkeit einschließen. In der Politik ist der weltliche Staat nur eine Vorbereitung auf den himmlischen, dessen sichtbarer Ausdruck auf Erden die römisch-katholische Kirche ist mit ihrem Oberhaupt, dem Papste, dem alle christlichen Könige ebenso gehorsam sein müssen wie „unsrem Herrn Jesus Christus selber“.

B. Andere Richtungen.

a) Gegner des Thomas. In dem System des Thomas von Aquino hat die Scholastik ihre reichste Ausgestaltung erhalten. Durch seine überragende Bedeutung, die von der Nachwelt erst in ihrer ganzen Größe geschätzt werden konnte, gewann er einen weitreichenden Einfluß auf die Zeitgenossen. Indessen machten sich verschiedene Gegenströmungen geltend, und es entstand ein lebhafter Streit für und gegen Thomas. Selbst innerhalb des Dominikanerordens traten ältere, vom Augustinismus beeinflußte Mitglieder gegen ihn auf. Dazu gehörten in Frankreich Roland von Cremona (gest. 1250) und Peter von Tarentaise (gest. 1276, s. S. 93), in England Robert Kilwardby (s. S. 92). Sehr scharf nahm der Franziskanerorden gegen Thomas Stellung, so John Peckham (ca. 1240—1292), Erzbischof von Canterbury, und Wilhelm de la Mare (gest. 12 8). Es kam sogar zu einigen offiziellen Ächtungen von thomistischen Lehren, so in indirekter Weise 1277 in Paris und im gleichen Jahre und 1286 in Oxford.

Fr. Ehrle, Der Kampf um die Lehre des heiligen Thomas, Zeitschr. f. kath. Theol. 37, 1913.

Der bedeutendste Vertreter des Augustinismus gegenüber dem Thomismus war der Weltgeistliche **Heinrich von Gent,** „doctor solemnis" (von Anfang des 13. Jahrhunderts bis 1293). Hauptwerk „Summa theologica" und „XV Quodlibeta". Er verteidigt platonisch-augustinische Anschauungen von der Alleinrealität der Ideen und in Übereinstimmung mit Augustin auch den Primat des Willens vor dem Intellekt. Gegen die thomistische Lehre von der Einheit der Form in allen Dingen lehrt er, daß im Menschen neben seiner vernünftigen Seele noch eine „forma corporeitatis" anzunehmen sei, so daß die Existenz des Menschen als eine Verbindung von drei Existenzen (erste Materie, Form der Körperlichkeit und vernünftige Seele) aufzufassen sei.

De Wulf, Etudes sur Henri le Gand, Louvain 1895. J. Lichterfeld, Die Ethik Heinrichs von Gent, Diss., Erlangen 1906.

b) Pantheisten: Amalrich von Bennes (bei Chartres), gest. 1206 oder 1207 und die Sekte der Amalrikaner, ferner David von Dinand lehren einen dem Neuplatonismus sehr angenäherten Pantheismus, indem sie eine fast vollständige Identifizierung Gottes mit dem Wesen der Welt behaupten. Gott ist die einheitliche Essenz (essentia una) aller Kreaturen. Indem sie so dem kirchlichen Dogma der Überweltlichkeit Gottes widersprechen, verfällt ihre Lehre der Verdammung. Sie wurde auf dem Laterankonzil 1215 als Häresie aufs strengste verurteilt und danach ausgerottet.

Chr. U. Hahn, Geschichte der Ketzer im Mittelalter, Stuttgart 1845—50. Bd. 3. Cl. Bäumker, Der Traktat gegen die Amalrikaner im Jahrbuch für Philosophie und spekul. Theologie, 1893.

c) Der lateinische Averroismus. Seit etwa 1260 kam in Paris eine philosophische Richtung auf, die eine Rezeption des Aristoteles aus der arabischen Literatur, besonders aus den Schriften des Averroes erstrebte. Dieser „lateinische Averroismus" trat der führenden scholastischen Philosophie in einigen wichtigen Punkten entgegen (Leugnung der persönlichen Unsterblichkeit, Behauptung der Ewigkeit der Welt, universaler Determinismus, Wiederkehr der gleichen Weltjahre). Mit dem katholischen Dogma suchte er sich durch die Lehre von der doppelten Wahrheit abzufinden; doch wurde er von der Kirche 1270 und 1277 verurteilt. Seine Führer waren Siger von Brabant (gest. zwischen 1281 und 1284, Hauptwerk De anima intellectiva) und Boetius de Dania (weltlicher Lehrer an der Pariser Artistenfakultät im letzten Drittel des 13. Jahrh.).

Mandonnet, Siger de Brabant et L'averroisme latin au XIII. siecle, Erster Teil, Louvain 1910, Zweiter Teil (Texte), Louvain 1909. Cl. Baeumker, Die Impossibilia des Siger von Brabant (Beitr. z. Gesch. der Phil. im Mittelalt. II), Münster 1898; ders., Um Siger von Brabant, Phil. Jahrbuch 1911.

d) Der arabische Naturalismus fand zahlreiche Gegner. Unter ihnen ist einer der schärfsten Köpfe, einer der glänzendsten mittelalterlichen Schriftsteller **Raymundus Lullus,** „doctor illuminatus" (1235—1315; er wurde auf der Insel Majorka geboren, entsagte 1265 dem weltlichen Leben, um sich auf den Kampf mit dem Islam vorzubereiten, den er von 1287 ab als Wanderredner und Agitator unermüdlich führte). In einer Fülle von annähernd 300 Schriften, viele in katalonischer Sprache, bekämpft er den Averroismus. Aber es genügt ihm nicht nur, diesen zu widerlegen, sondern um die Mohammedaner zu gewinnen und zu bekehren, hielt er es für erforderlich, die Wahrheit des Christentums auch positiv zu beweisen. Die Lehre von der doppelten Wahrheit lehnt er grundsätzlich ab. Über den Thomismus hinausgehend, lehrt er, daß auch die Mysterien des Glaubens (Zeitlichkeit der Schöpfung, Erbsünde, Menschenwerdung des Logos, Trinität) per necessarias rationes eingesehen und begründet werden müssen. Das große Hilfsmittel hierzu glaubt er in einer neuen logischen Methode, in der von ihm erfundenen „ars magna scientia generalis" gefunden zu haben. Diese „Lullische Kunst" (letzte Fassung in der Abhandlung „Ars magna et ultima") sollte die obersten Begriffe und Prinzipien alles Denkens umfassen und durch ihre methodische Kombination die Wahrheiten zunächst der Gotteslehre, später aber auch die Schemata für die Theologie, Philosophie, Jurisprudenz und Medizin geben. Symbolische und mechanische Hilfsmittel (Buchstabenbezeichnung der Begriffe, geometrische Anordnungen in Dreiecken und drehbaren Kreisen) sollten die Kombination erleichtern. So wird sie zu einer „ars investigandi, demonstrandi et inveniendi" jeder möglichen Erkenntnis, die, viel bewundert, in ihren geschichtlichen Wirkungen bis auf Bruno und Leibniz reicht.

O. Keicher, Raymundus Lullus, Münster 1909.

An Lullus knüpfte später der Theosoph Raymund von Sabunde (gest. 1432) an.

e) Neuplatoniker. Durch seine Übersetzungen und Erläuterungen von Schriften des Proklos wirkte Wilhelm von Moerbeke (ca. 1215—1286) im Sinne einer Erneuerung des Neuplatonismus. Ihn entwickelten weiter (aber mit Preisgabe seiner monistischen Tendenz) Wilhelms Freund Witelo (geb. ca. 1220 in Schlesien, Hauptwerk „Perspectiva", wahrscheinlich von ihm auch die Schrift „De intelligentiis) und Dietrich von Freiberg (ca. 1250 bis ca. 1310). Bemerkenswert ist bei beiden die Neigung zu exakter und mathematischer Forschung; in ihrer Zergliederung des Wahrnehmungsvorganges, die sich an arabische Denker anschließt, schreiten sie über die zeitgenössische Psychologie hinaus.

f) Noch schärfer als bei diesen Neuplatonikern tritt der Rückgang auf die Erfahrung und das Experiment bei Petrus Peregrinus de Maricourt (um 1269) und bei Roger Bacon hervor.

Roger Bacon, „doctor mirabilis" (ca. 1214 bis ca. 1294), ist gleich hervorragend durch seine sprachwissenschaftlichen wie seine naturwissenschaftlichen Forschungen. Aus dem ursprünglichen Plan einer einheitlichen Gesamtdarstellung aller philosophischen Wissenschaften gingen die nicht vollendeten Werke hervor: „Opus maius" (in 7 Teilen: Die Ursache unserer Irrtümer, Das Verhältnis der Philosophie und der Wissenschaften zur Theologie, Linguistik, Mathematik, Perspektive, Experimentelle Wissenschaft, Moralphilosophie), „Opus minus" (darin Darstellung der spekulativen Alchemie und Untersuchung über den Verfall der Theologie) und „Opus tertium". Seine Schrift: „Speculum astronomiae", die er 1277 zur Verteidigung der Astrologie schrieb, führte zu kirchlichen Einschreiten gegen ihn, er wurde zur Klosterhaft verurteilt.

K. Werner, Psychologie, Erkenntnis- und Wissenschaftslehre des R. Bacon, Wien 1879; ders., Kosmologie und allgem. Naturlehre des R. B., Wien 1879. C. Pohl, Das Verhältnis der Philos. zur Theol. bei R. B., Neustrelitz 1893.

(Theologie und Philosophie.) Beide sind nicht einander gleichwertige Wissenschaften, sondern die letztere ist der ersteren vollständig untergeordnet. Die Philosophie hat lediglich die Aufgabe, die kirchlichen Lehren zu erläutern; an sich hat sie keinen Wert: *Philosophia non est nisi sapientiae divina explicatio per doctrinam et opus.* Die Wahrheit wurde dem ersten Menschen von Gott geoffenbart. Soll die Philosophie die Theologie aber wirklich fördern und ihren drohenden Verfall aufhalten, so muß sie nach höchster Wissenschaftlichkeit streben; die Linguistik muß ihr zum Mittel werden, die Weisheit der Vorfahren zu erschließen, die Mathematik und die Erfahrungsforschung zum Mittel, die Wahrheiten der Religion zu erweisen.

(Erkenntnisarten.) Es gibt zwei Arten der Erkenntnis, durch Beweis *(per argumentum)* und durch Erfahrung *(per experimentum).* Die Erfahrung selber ist eine doppelte; die eine durch die äußeren Sinne und ihre künstlichen Verschärfungen, die andere eine innere geistige Erfahrung *(scientia interior),* welche in 7 Stufen alle Arten der göttlichen und zuhöchst der mystisch-ekstatischen Erleuchtung durchläuft. Erkenntnis ist eine unmittelbare Vereinigung des Erkennenden mit dem Erkannten und daher intuitiv. Daher entsprechen den Erkenntnissen *(species)* des Allgemeinen in uns ein Allgemeines in den Dingen. *Sicut rerum quaedam sunt universales, quaedam singulares, sic species fiunt ab his et aliis.*

Johannes Duns Scotus, „doctor subtilis" (geb. vor 1270 in Britannien, lehrte in Oxford, Paris und Köln, gest. 1308). Er hat als scharfsinniger Kritiker der thomistischen Richtung, deren Vertreter sich aus den Kreisen der Dominikaner rekrutieren, die scotistische Schule, der die Franziskaner zugehören, gegründet. Seine Hauptwerke sind ungefüge Kommentare zu den Sentenzen des Petrus Lombardus: Opus Oxoniense; Opus Parisiense; Quaestiones quodlibetales.

K. Werner, Joh. Duns Scotus, Wien 1881. R. Seeberg, Die Theologie des Joh. Duns Scotus, L. 1900. P. Minges, Der angebl. exzessive Realismus des D. S., Münster 1908.

(Wille und Verstand.) Gegen Thomas ist das Gebiet der rationalen Theologie und die Zahl der durch die Vernunft beweisbaren Dogmen erheblich einzuschränken. Die wesentliche Funktion der Theologie liegt auf der praktischen Seite, wie überhaupt dem Willen der Vorrang vor dem Verstande *(voluntas est superior intellectu)* zukommt. Der Wille ist in seiner Überlegenheit und Selbständigkeit unabhängig von dem Kausalnexus und dem Mechanismus der Vorstellungen und daher frei; er fällt mit dem liberum arbitrium zusammen; sein Tun ist contingens et evitabile, während der Intellekt der Notwendigkeit gehorcht.

(Die Universalienfrage.) Der Nominalismus, dem das Universale nur ein figmentum ist, hebt alle Erkenntnis auf, verwandelt sie in bloße Logik. Dem Universale muß auch eine Existenz im Individuellen zukommen, weil sonst die Erkenntnis kein reales Objekt hätte. Indessen kommt nicht dem Allgemeinen,

sondern dem Individuellen der höhere Wert zu. Zur bloßen allgemeinen Form, zur Washeit (quidditas) muß die Diesheit (haecceïtas) hinzukommen, damit z. B. aus der humanitas Socratitatis das Individuum Socrates werde. Das individuelle Sein bildet immer die Voraussetzung für die Persönlichkeit *(individuari prius est quam personari)*.

IV. Das spätere Mittelalter.

Die Emanzipation der Philosophie von der Theologie und die Auflösung der scholastischen Metaphysik wurde durch zwei Momente herbeigeführt: erstens durch die im Gefolge großer Kulturfortschritte (Belebung von Handel und Industrie, Erfindungen des Papiers um 1300, des Kompasses 1302, des Schießpulvers 1364) sich ausbildende empiristische Interessenrichtung und zweitens durch die Erneuerung der nominalistischen Theorie im scharfen Gegensatz zu dem Begriffsrealismus der thomistischen wie der scotistischen Schule.

A. Die älteren Schulen.

a) Die thomistische Schule. Die thomistische Lehre behielt auch in der späteren Hälfte des Mittelalters eine hervorragende Stellung. Die früheren Verbote waren zurückgenommen, zahlreiche Philosophen, namentlich aus dem Dominikaner-Orden, bekannten sich zu ihr. Zu den bedeutenderen der späteren Thomisten gehören Johannes Capreolus (ca. 1380—1444) und Antonin von Florenz (1389—1459). Auch Dionysius der Karthäuser (1402—1471) ist trotz seiner mystischen Tendenz dem Thomismus zuzurechnen. Durch den Scotismus und dann den Nominalismus wurde die thomistische Schule freilich stark eingeschränkt; nach der Reformation jedoch gewann sie neues Leben, namentlich in Köln und dann in Spanien. Zu den letzten Scholastikern gehört der spanische Jesuit Franz Suarez (1548—1617), lange Zeit hindurch gefeierter Lehrer in Coimbra.

M. Grabmann, Joh. Capreolus, Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 16, 1902, J. Jellouschek, Verteidigung d. Möglichkeit einer anfangslosen Weltschöpfung durch Capreolus, ib. 26, 1912.

K. Werner, Fr. Suarez, 2 Bde., Regensburg 1861. M. Lechner, Die Erkenntnislehre des Suarez, Philos. Jahrbuch d. Görresgesellsch. Bd. 25, 1912.

b) Die scotistische Schule. Duns Scotus hatte zahlreiche Schüler, namentlich im Franziskaner-Orden, welche die Lehren ihres Meisters zu einem sehr abstrakten und formalistischen System fortbildeten. Dazu gehören Franz von Mayronis (gest. 1325), „doctor illuminatus“ und „magister acutus abstractionum“, Alexander von Alexandria (gest. 1314), Nicolaus von Ortellis (gest. 1455). Abhängig von scotistischen Lehren ist auch der als Mathematiker hervorragende Theologe Thomas Bradwardine (ca. 1290—1349, Lehrer in Oxford, später Erzbischof von Canterbury). Die scotistische Lehre hielt sich bis ins 17. Jahrhundert, 1625 gründete Wadding (geb. 1588) ein berühmtes scotistisches Kollegium.

S. Hahn, Thom. Bradwardinus und seine Lehre von der menschlichen Willensfreiheit, Münster 1905.

c) Der lateinische Averroismus. Neben der thomistischen und scotistischen Schule erhielt sich auch trotz aller Verbote der lateinische Averroismus besonders in Paris und in Padua. Dort ist der Führer Johann von Jandun (gest. 1328), hier Pietro d'Abano (ca. 1250—1315).

K. Werner, Der Averroismus in der christl. peripatet. Psychologie des späteren Mittelalters, Wien 1881.

B. Neuere Richtungen.

a) Der Terminismus. Die in der Opposition gegen den scholastischen Rationalismus und Realismus fortschreitende nominalistische Bewegung fand ihren Höhepunkt in der terministischen Schule. Ihre Vorläufer sind Durand von St. Pourcain (gest. 1332), „doctor resolutissimus" und Petrus Aureoli (gest. 1322), „doctor facundus". Beide leugnen die Realität der Universalien und die Existenz der intelligiblen Spezies und neigen zum Zweifel an der Vernunft. Der eigentliche Begründer „venerabilis inceptor" des Terminismus („via modernorum") ist Wilhelm von Occam.

A. Kühtmann, Zur Geschichte des Terminismus, L. 1911.

Wilhelm von Occam (aus England, Lehrer in Oxford, widmete sich nach 1323 der Politik, gest. 1347 in München). In dem Kampfe zwischen dem Papsttum (unter Bonifaz VIII. und Johann XXII.) und der weltlichen Macht (Philipp der Schöne und Ludwig der Bayer) verfocht er die Partei der letzteren. Vom Papst verfolgt und von Ludwig schützend aufgenommen, sprach er zu diesem die berühmten Worte: Verteidige du mich mit dem Schwerte, ich will dich mit der Feder verteidigen. Die wichtigsten seiner zahlreichen aus der ersten Lebensepoche stammenden Werke sind 'Kommentar zu den Sentenzen des Lombardus', die 'Summa der ganzen Logik', die 'Expositio aurea super totam artem veterem'. Die frühere Annahme, daß er ein unmittelbarer Schüler des Duns Scotus gewesen sei, ist irrig.

J. Hofer, Biograph. Studien über W. v. O. Archiv. Francisc. Hist., 1913. K. Werner, Die nominalisierende Psychol. der Scholastik des späteren Mittelalters. Sitzungs-Ber. d. Kais. Akad. d. W., Wien 1882. H. Siebeck, O.s Erkenntnistheorie in ihrer histor. Stellung, ArchGPh 1897. L. Kugler, Der Begriff der Bekenntnis bei W. v. O. Diss., Breslau 1913.

(Philosophie und Theologie.) Die Theologie ist keine demonstrable Wissenschaft; weder das Dasein noch die Eigenschaften Gottes können streng erwiesen werden. Sie sind Glaubensartikel und verdanken ihre Gewißheit der Offenbarung. Ebenso wenig lassen sich die Fragen nach dem Wesen der Seele und ihrer Verbindung mit dem Körper durch Vernunft oder Erfahrung auflösen.

(Die Zeichentheorie.) Die Vorstellung (conceptus) ist ein natürliches, das Wort (vox) ein konventionelles Zeichen (signum) im Bewußtsein für das Bezeichnete, das signum vertritt (supponere) das Bezeichnete. Die intuitive Vorstellung erfaßt nun ihren Gegenstand so, wie er an sich ist: *notitia intuitiva est talis, quod si Socrates in rei veritate sit albus, potest evidenter cognosci quod Socrates est albus.* Die abstrakte Erkenntnis hat dagegen keinen außer uns bestehenden Gegenstand. Nur die Einzeldinge sind real, die Annahme der Existenz des Allgemeinen ist überflüssig *(nunquam ponenda est pluralitas sine necessitate)* und führt zu Absurditäten. *Nullum universale est extra animam existens realiter in substantiis individuis nec est de substantia vel esse earum.* Als Gegenstand der abstrakten Erkenntnis werden vielmehr die conceptus und voces supponiert, die, weil sie von einer Mehrheit von Dingen ausgesagt werden können (also die Urteilselemente, die „termini" bilden) als Universalien fungieren. *Scientia realis non est semper de rebus tamquam de illis, quae immediate sciuntär, sed de aliis pro rebus tantum supponentibus.* Damit scheiden aus der

Metaphysik alle die Fragen aus, die sich auf das Allgemeine, das Verhältnis von Form und Materie, das Individuationsproblem usw. beziehen.

(Der Voluntarismus.) Der Wille ist das Wesen der Seele und daher absolute und unverminderbare Freiheit. Ebenso ist Gott Wille; auch seine Freiheit ist durch den Verstand nicht gebunden. Daher ist das von ihm gegebene Sittengesetz nicht etwas an sich Notwendiges, sondern gut nur, weil Gott es so gewollt: *quod Deus vult, hoc est iustum fieri.*

An Wilhelm von Occam schloß sich eine große Zahl von Schülern. Trotz verschiedener Verbote der occamistischen Lehren, die von 1339 ab in Paris und anderwärts erfolgten, breitete sich der Terminismus aus, eroberte er sich zahlreiche Universitäten. In Paris erstarkte unter seinem Einfluß besonders die naturwissenschaftliche Forschung.

Einer der einflußreichsten Schüler Occams ist Johann Buridan (bedeutender Lehrer an der Pariser Universität, nach 1358 gest.). Er ist gleich hervorragend als Logiker und Physiker; in seinen dynamischen Betrachtungen entwickelte er Begriffe (z. B. „impetus"), die Leonardo da Vinci und Galilei fortbildeten. Das an seinen Namen geknüpfte (der Sache nach aus Aristoteles stammende) Bild des Esels, der zwischen zwei gleichen Heubündeln verhungert, findet sich in seinen Schriften nicht. Das hierin enthaltene Problem hat er aber eingehend im Sinne des Determinismus behandelt. Von ihm wurde Albert von Sachsen (Lehrer an der Pariser Universität, später in Wien, dann Bischof von Halberstadt, gest. 1390) beeinflußt, der in seinen Kommentaren zu den naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles die Versuche zu einer neuen irdischen und Himmelsmechanik fortführte. Dem gleichen Kreis gehört auch Nicolaus von Oresme (gest. 1382) an, der neben nationalökonomischen Arbeiten in seiner Abhandlung „De difformitate qualitatum" eine Reihe mathematischer und mechanischer Entdeckungen des 17. Jahrhunderts (Koordinatengeometrie, Fallgesetz) vorwegnimmt. In seinem Kommentar zu Aristoteles De coelo et mundo entwickelt er bereits die Lehre von der täglichen Bewegung der Erde und von der Ruhe des Himmels.

Weiter vertraten an der Pariser Universität die Lehren Occams Marsilius von Inghen (später Rektor der neugegründeten Universität in Heidelberg, gest. 1396), Peter von Ailly (1350—1420) und dessen Schüler Johannes Gerson (1363—1429) „doctor christianissimus".

Der bekannteste deutsche Vertreter von Occams Philosophie ist Gabriel Biel (von 1477—1492 Professor an der neugegründeten Universität Tübingen, starb 1495).

P. Tschachert, Peter v. Ailly, Gotha 1877. E. Hartmann, Die sinnliche Wahrnehmung nach P. v. A., Philos. Jahrbuch 16, 1903. A. J. Masson, Jean Gerson, Lyon 1894. A. Lafontaine, Jean Gerson, Paris 1906.

b) Die deutsche Mystik. Hatte sich schon unter Occams Anhängern im Zusammenhang mit dem Kampf gegen die rationale Theologie eine Hinwendung zur Mystik bemerkbar gemacht, wie bei Peter von Ailly und Johannes Gerson, so erfährt diese Richtung ihre volle Ausbildung und Blüte in der deutschen Mystik, der sich besonders die Dominikaner widmen. Sie hat ihren Hauptpunkt in der religiösen Lehre von der mystischen Gotteserkenntnis. Diese Erkenntnis führt zugleich zum Heil und zur sittlichen Freiheit und zu einer realen Vereinigung mit Gott. So kommt hiernach alles auf die praktische Frömmigkeit an, die zu dem höchsten Ziele, der seligen 'Wiedereinbildung in Gott' verhilft.

Hauptausgabe: F. Pfeiffer, Deutsche Mystiker des 14. Jahrh. 2 Bde. 1857 (mit Einleitungen).

Denifle, Das geistliche Leben, eine Blumenlese aus der deutschen Mystik des 14 Jahrhunderts, Graz 1879. Ad. Lasson, Meister E., Be. 1868. F. Jostes, Meister E. und seine Jünger, Freiburg i. d. Schweiz 1895. L. Ziegler, Die philos. und relig. Bedeutung des Meisters E. Preuß. Jahrbücher 115, 1909. B. M. Mauff, Der religionsphilosophische Standpunkt der sogenannten deutschen Theologie, Jena 1890. K. Bihlmeyer, Heinrich Seuse, Stuttg. 1907. A. Lang, Heinrich Suso, Prag 1911.

Zu ihr gehören: Meister **Johannes Eckhardt** (ca. 1260—1327, vielleicht noch unmittelbarer Schüler von Albert, zuletzt in Köln). Außer bei Pfeiffer sind seine Schriften und Predigten in Auswahl herausgegeben von H. Büttner (Jena) und von G. Landauer (Berlin), 1903. Bei E. verbindet sich die religiös-praktische Tendenz mit einer hohen spekulativen Begabung zu einem weitfassenden System der Mystik, das auf thomistischen Voraussetzungen sich erhebt und für die weitere Mystik grundlegend geworden ist. **Johann Tauler von Straßburg** (1300—1361), ein glänzender und eindringlicher Prediger, Hauptwerk: 'Nachfolgung des armen Lebens Christi'. Ziel: Entäußerung des Lebens und mystische Versenkung in die göttliche Liebe. Heinrich Seuse oder Suso von Konstanz (1300—1365), eine innige religiöse Schwärmernatur. **Eine deutsche Theologie,** eine sich stark an Eckhart anlehnende Schrift eines Unbekannten, zuerst teilweise 1516 von Luther, der sie ganz außerordentlich schätzte, herausgegeben. Neu von H. Büttner. 1909. — Johann Rusbroek (in den Niederlanden, 1293—1381) und **Thomas a Kempis** (nach dem bei Köln gelegenen Geburtsort Kempen, 1380—1471), in seinem Andachtsbuch: 'Die Nachfolge Christi', sehen von jeglicher spekulativen Begründung der Mystik ab und bewegen sich ganz in dem Rahmen religiöser Erbauung.

Die Neuzeit.

Die Philosophie der neueren Zeit ist die Philosophie der germanisch-romanischen Völker, die in der Epoche der Reformation, des Humanismus und der Renaissance zur Mündigkeit heranreifen. Das mittelalterliche Glaubens- und Lebenssystem löste sich auf und einer Umwälzung aller politischen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse folgt eine Entfaltung der Kultur, die in der Religion, der Kunst und Wissenschaft, der Moral und des Rechtes sich fortschreitend von der Abhängigkeit von der transzendenten Weltansicht des Mittelalters befreit. In diesem großen geschichtlichen Prozeß, dessen Beginn nur ungefähr zeitlich zu begrenzen ist, erhält die Philosophie eine veränderte Funktion. Die Einheitlichkeit der Weltanschauung, die im Mittelalter durch die Bezogenheit der Philosophie auf das Christentum gewährleistet war, hört auf. Die festen Schulzusammenhänge lösen sich, das gemeinsame Lehrgut eines Jahrtausend verliert seine Autorität und wird nicht mehr tradiert; es treten dafür die originalen Theorien einzelner Persönlichkeiten hervor, die als freie Schriftsteller, Gelehrte und Professoren die Träger der philosophischen Entwicklung werden. Suchen diese zunächst im Anschluß an das methodische Vorbild der mathematischen Naturforschung zu einer neuen und universalen Welterkenntnis zu gelangen, so führt die Mannigfaltigkeit von metaphysischen Systemen, die hervortritt, alsbald zu einer Kritik der Metaphysik, welche den Begriff der Philosophie als Universalwissenschaft erschüttert. Dafür gewinnt die Philosophie in der Forderung einer methodischen Grundlegung der Einzelwissenschaften und der Kultursysteme der Kunst, Sittlichkeit und Religion eine neue bedeutungsvolle Aufgabe. Als „kritische“ Philosophie läßt sie den Anspruch auf Gesamterkenntnis des Seienden fallen und findet ihr Ziel darin, den Sinn der autonomen Kultur und die Gesetzlichkeiten des in ihr zu objektiver Gestaltung gelangenden Bewußtseins zu entwickeln. Der Kampf, den die „kritische“ Philosophie gegen alle metaphysische und „dogmatische“, d. h. auf Erkenntnis der Dinge selbst gerichtete Philosophie geführt hat, ist noch nicht zu einem Abschluß gelangt. Immer wieder hat das metaphysische Bedürfnis nach Wegen und Methoden gesucht, zu einer einheitlichen und abschließenden Weltanschauung trotz des Einspruches der Erkenntniskritik zu gelangen.

A. Riehl, Einführung in die Philosophie der Gegenwart, 3. Aufl., L. 1908.

R. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie, von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart, 7. Aufl., L. 1912/13. H. Höffding, Geschichte der neueren Philosophie, 2 Bde., L. 1895. Windelband, Die Geschichte der neueren Philosophie, in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften, 2 Bde., 4. Aufl., L. 1907.

J. E. Erdmann, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie, 6 Bde., 1839/53. Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, Heidelberg, 10 Bde. 1. Descartes, 4. Aufl., 1897. 2. Spinoza, 5. Aufl., 1909. 3. Leibniz, 4. Aufl., 1902. 4. Kant, 1. Hälfte, 5. Aufl., 1909. 5. Kant, 2. Hälfte, 4. Aufl., 1899. 6. Fichte, 3. Aufl., 1900. 7. Schelling, 3. Aufl., 1902. 8. Hegel, 2. Aufl., 1909 f. 9. Schopenhauer, 3. Aufl., 1908. 10. Bacon und seine Schule, 3. Aufl., 1904.

I. Die Übergangszeit (1350—1600).

Wendet die neuere Philosophie von dem mittelalterlichen Denken sich grundsätzlich ab, so wird dieser Prozeß durch ein Wiederverständnis der antiken Kultur gefördert. Dieses Verständnis war bereits im Mittelalter vorbereitet; aber seit den Tagen der Renaissance nehmen die neueren Völker bewußt die Arbeit der antiken Welt dort auf, wo sie durch die Stürme der Völkerwanderung und den Untergang des weströmischen Reiches unterbrochen war. Die Philosophie der Renaissance beginnt mit einer Erneuerung der philosophischen Schulen des Altertums. Aber die beiden gewaltigsten Motive der neuen Zeit, ihre Naturauffassung und ihr Ideal von Gestaltung und Erhöhung des diesseitigen Lebens aus eigener Kraft, führen alsbald zu selbständigen Versuchen.

A. Der Streit der Traditionen.

Zunächst ermöglichte die allgemeine Veränderung des Lebens ein Wiederverständnis des Altertums, das von den **Humanisten** in Opposition zur Scholastik mit philologischen Mitteln erarbeitet wurde. Zu ihnen gehören Laurentius Valla 1407—1457, Rudolf Agricola 1442—1485, L. Vives 1492—1540, Maurius Nizolius von Modena 1498—1576, Pierre de la Ramée 1515—1572 (zahlreiche Schüler; in Deutschland Johannes Sturm, in England William Temple 1553—1626; ebenso zahlreiche Gegner, z. B. Everard Digby in Cambridge).

G. Voigt, Die Wiederbelebung des klassischen Altertums, Berlin. 3. Aufl. 1893. Th. Kater, J. L. Vives, Erlangen 1908. Ch. Desmaze, Pierre Ramée, Paris 1864.

Der literarischen Annäherung an das Altertum tritt eine Erneuerung der philosophischen Schulen des Altertums zur Seite.

Die Einwanderung byzantinischer Gelehrter, von denen Platon stets besonders geschätzt war, hatte eine lebhafte Steigerung der Interessen für den **Platonismus** in Italien zur Folge. Der bedeutendste unter diesen Byzantinern war Georgios Gemistos, später Plethon genannt (1355 bis 1450). Er trat leidenschaftlich für den (plotinisch verstandenen) Platon ein. Gemäßigter in der Form und der Sache war sein Schüler, der Kardinal Bessarion (1403—1472). In Florenz erstand unter dem Einfluß des Plethon und der Herrschaft der Medici eine platonische Akademie, an welcher Marsilius Ficinus (1433—1499) lehrte. Seine neuplatonische Tendenz tritt noch deutlicher bei Pico v. Mirandola (1463—1494) hervor.

R. Rocholl, Der Platonismus der Renaissancezeit, Zeitschr. f. Kirchengeschichte XIII. Ch. Huit, Le Platonisme pendant la Renaissance, Annal. d. philos. chrét., Bd. 65—67, 1895—1898. Fr. Schultze, Geschichte der Philosophie der Renaissance, Bd. I, G. G. Plethon, Jena 1874. A. Levy, Die Philos. Picos della Mirandola, Berlin 1908.

Gegenüber der einseitigen Schätzung Platons waren schon byzantinische Gelehrte aufgetreten. So wurde Gemistos Plethon leidenschaftlich von Theodoros Gaza (gest. 1478) und Georg von Trapezunt (1396—1484) bekämpft, die für Aristotelis eintraten. In Italien entstand ein **Aristotelismus,** der, auch im Gegensatz zu der Scholastik, auf den echten und unverstümmelten Aristoteles zurückgehen wollte. In Padua, wo der lateinische Averroismus seinen Sitz hatte, bildete sich die Partei der „Averroisten", in Bologna die Partei der „Alexandristen", die zum Verständnis von Aristoteles besonders auf den Kommentator Alexander von Aphrodisias zurückgriffen. Der Hauptstreit zwischen diesen beiden Parteien ging um die Unsterblichkeit der Seele. Zu den Averroisten gehören Augustinus Niphus (1473—1546) und Zimara (gest. 1532), zu den Alexandrinern Petrus Pomponatius (1462—1525). Eine Vermittlung erstrebte Andreas Caesalpinus (1519 bis 1603).

L. Stein, Th. Gaza als Philosoph, ArchGeschPh. II, 1889. A. H. Douglas, The philosophy and psychol. of P. Pomponazzi, Cambridge 1910. G. Marchesini, La dottrina di A. Caesalpinus, Rivista ital. d. filos., 1891.

Auch sonst sind von zunehmender Bedeutung die stoische (Justus Lipsius 1547—1606) wie die neuplatonische Tradition, welche dann durch Giordano Bruno in die neuere Philosophie übergeführt worden sind. Die epikureische Tradition wurde im 17. Jahrhundert durch Daniel Sennert (1572—1637) und Pierre Gassendi (1592—1655) wieder belebt. Auch fand der Skeptizismus zahlreiche und bedeutende Vertreter: Michel de Montaigne (1533—1592; Essays 1580; gute Übersetzung in Auswahl von E. Kühn), Pierre Charron (1541—1603; De la sagesse 1601), Fr. Sanchez (1562—1632; tractatus de multum nobili et prima universali scientia, quod nihil scitur 1581); er blieb lebendig bis Pierre Bayle (1647—1706).

M. Lehnerdt, Lucretius in der Renaissance, Königsberg 1904. F. Strowski, Montaigne, Paris 1906. H. Liebscher, Charron, L. 1890. L. Gerkrath, Sanchez, Wien 1860.

Die Entwicklung des Glaubensprinzipes durch die **Reformation** schien sich zunächst gegen jede philosophische Begründung der biblischen Heilslehren zu richten. Luther, der die Scholastik vornehmlich durch die Schriften des Terministen Gabriel Biel kannte, lehnte daher Aristoteles ab. Durch Melanchthon (1497—1560) wurde jedoch ein Ausgleich zwischen der Reformation und Aristoteles geschaffen und es entstand ein protestantischer Aristotelismus, der sehr viel stoische Elemente aufnahm. Zwingli (1484 bis 1531) stand unter neuplatonischem Einfluß (namentlich des Pico v. Mirandola), Calvin (1509—1564) unter stoischem Einfluß.

W. Dilthey, Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert, ArchGPh. 1892/93, jetzt in Diltheys gesammelte Schriften, Bd. II, Leipzig 1914. E. Elster, Luthers Stellung zur Philosophie, Zeitschr. f. kirchl. Wissensch., 1883. F. Bahlow, Luthers Stellung zur Philosophie, Berlin 1891. H. Maier, Melanchthon als Philosoph, ArchGPhil. X, XI und in An der Grenze der Philosophie, Tübingen 1909. Th. W. Thomas, Das Erkenntnisprinzip bei Zwingli, Diss., L. 1902. Lobstein, Die Ethik Calvins, Straßburg 1877.

B. Die Anfänge selbständiger Philosophie.

Neben dem Streit der Traditionen erhoben sich aber schon Anfänge der selbständigen neueren Philosophie. Auf der einen Seite wurden die Einsichten der sich ausbildenden Naturforschung (Kopernikus, 1473—1543), auf der anderen Seite die Ideen, welche die sozialen, rechtlichen und politischen Änderungen bestimmten, wirksam. In Nicolaus Cusanus (1401 bis 1464), Paracelsus (1493—1541), den italienischen Naturphilosophen Cardanus (1500—1576), Telesius (1508—1588), Patrizzi (1529—1593). Giordano Bruno (1548—1600) und Campanella (1568—1639) entfaltete sich eine Philosophie der Außenwelt. In Macchiavelli (1469—1527), Thomas Morus (1480—1535), Bodin (1530—1596), Hugo de Groot (1583—1645) eine Philosophie der Gesellschaft. Daneben hat die deutsche Mystik (Caspar Schwenckfeld 1490—1561, Sebastian Franck 1500—1545, Valentin Weigel 1533, gest. nach 1594) eine Vollendung zu einem geschlossenen System in Jakob Böhme (1575—1624) gefunden.

a) Nicolaus Cusanus (als Winzerssohn in Kues bei Trier 1401 geb., gest. als Kardinal und Bischof von Brixen 1464). Von seinen zahlreichen Schriften, deren wichtigste F. A. Scharpff 1862 übersetzt hat, sind zu nennen: De docta ignorantia (1440) und Apologia doctae ignorantiae (1449).

Rich. Falckenberg, Grundzüge der Philos. des N. C., Breslau 1880. Gloßner, Die philos. Reformversuche des N. C. und Marius Nizolius, Münster 1891. J. Uebinger, Die philos. Schriften d. N. C., ZPhKr. 1893 ff.

In seiner Person und Lehre begegnen sich Mittelalter und Neuzeit. Der Nominalismus und die Mystik bilden neben der neuplatonischen Tradition seine Grundlagen. Aber zugleich verweben sich bei ihm die Impulse der neueren Zeit, des Humanismus und der Renaissance, mit der Schätzung der mathematischen Naturwissenschaft. Im einzelnen ist das System vieldeutig. Besonders fraglich ist, ob es theistisch (Uebinger) oder pantheistisch (Gloßner) aufzufassen ist. Nach Falckenberg besteht ein unausgeglichenes Ringen zwischen beiden Anschauungen.

(Erkenntnislehre.) Vier Stufen des Erkennens sind zu unterscheiden: der Sinn und die Einbildung, der unterscheidende, Zeit und Raum setzende, in Zahlen fortschreitende Verstand (ratio), die spekulative Vernunft (intellectus) und sodann die mystische Anschauung (intuitio), welche allein sich über die Gegensätze verstandesmäßiger Bejahung und Verneinung, welche sonst unserm Erkennen eigen sind, zu erheben und das Zusammenfallen aller Gegensätze im Unendlichen zu erfassen vermag. Das Unendliche ist für das Denken nicht begreiflich; aber eben in dieser Erkentnis spricht sich das bewußte Nichtwissen (docta ignorantia) aus.

(Metaphysik.) Die Aufgabe der Spekulation ist, immer tiefer in das Geheimnis des Göttlichen, dessen Wesen Unendlichkeit ist, einzudringen. Analogische Hilfen gewähren dazu die mathematischen Unendlichkeitsbetrachtungen. Wie in einer unendlich kleinen Kugel Oberfläche und Mittelpunkt zusammenfallen, so enthält die unendliche Gottheit in sich die Auflösung aller Gegensätze in einer Einheit (coincidentia oppositorum); und wie aus der Eins die übrigen Zahlen hervorgehen, so entfalten sich aus der Gottheit, welche Einheit ist, die vielen endlichen Gebilde. Jedes Ding spiegelt in seiner Art das Universum wider, ist eine kontrahierte Unendlichkeit. Auch der Mensch ist eine kleine Welt (mikrokosmos); er ist ein geschaffener Gott, eine endliche Unendlichkeit; von allen anderen Wesen aber unterscheidet sich der Mensch dadurch, daß er dieses seines Reichtums bewußt werden kann.

b) **Giordano Bruno** in Nola im Neapolitanischen 1548 geb., gestorben auf dem Scheiterhaufen auf dem Campo fiore in Rom am 17. Febr. 1600. Sein Leben zerrissen und unstet; die glücklichste und reichste Zeit war die seines Aufenthalts an dem Hofe der Elisabeth in England, in der die künstlerischen Schriften (in italienischer Sprache) entstanden. Später überwog mehr und mehr die abstrakte mathematische und metaphysische Darstellung.

Werke: De la causa, principio ed uno 1584, seine metaphysische Hauptschrift. Übers. u. erläutert v. Ad. Lasson in PhBi., 2. Aufl., L. 1882. Del'infinito, universo e mondi 1584: Die neue Kosmologie auf Grund der Astronomie des Kopernikus. La cena de le ceneri 1584 (das Abendmahl am Aschermittwoch): vornehmlich über die Bewegung der Erde. Spaccio de la bestia trionfante 1584 (Vertreibung der triumphierenden Bestie): Läuterung des Himmels von den Lastern durch eine moralische Weltreform. Cabala del Cavallo Pegaseo; eine außerordentlich kühne Satire auf die christliche Theologie Degli Eroici Furori (vom Heldenwahnsinn) 1585, die künstlerische Darstellung jenes enthusiastischen, von Platon als 'Eros' bezeichneten philosophischen Lebensgefühls und Erkenntnisstrebens. Von den lateinischen Schriften sind hervorzuheben: De triplici minimo (über das mathematische, physikalische und metaphysische Minimum). 1591. De monade, numero et figura liber. 1591.

Die jüngste, sehr handliche Ausgabe, die auch die Paginierung der älteren Ausgaben hat, von Giovanni Gentile, Bari 1907/08. 2 Bände. Übersetzung von L. Kuhlenbeck. Jena 1904—09. 6 Bände. Beste Ausgabe der lateinischen Schriften: Bruni Nolani opera latine conscripta. Neapel und Florenz 1880—1889.

Wilh. Dilthey, G. Bruno und Spinoza, ArchGPh. 1893. Al. Riehl, G. B., eine Erinnerung an den 17. Febr. 1600, L. 1900. J. Levis Mc. Intyre, Giordano Bruno, London 1903.

Giordano Bruno ist der klassische Philosoph der Renaissance. In ihm verbinden sich die neuplatonische und die stoische, aber auch die epikureische Tradition mit dem Naturgefühl und den Natureinsichten der Zeit (Kopernikus), andererseits wird von ihm das Lebensgefühl dieser Epoche zur moralischen Formel erhoben. In der Welt- und Lebensbetrachtung herrscht der künstlerische Gesichtspunkt vor. Sein künstlerischer Panentheismus hat auf die Folgezeit die größte Wirkung ausgeübt.

(Metaphysik.) Die Welt ist die notwendige Explikation der Gottheit, die in jedem einzelnen als Unendliches gegenwärtig ist. Das höchste Wesen ist unermeßlich und unendlich. Auch das Universum ist unendlich und gleichartig in allen seinen Teilen. Alles ist beseelt und geformt, alles vollkommen und harmonisch. Unser Sonnensystem ist nur eines unter vielen. Die Gottheit, die wie ein Künstler wirkt, entfaltet sich in einer Unendlichkeit von entstehenden und vergehenden Welten.

(Naturphilosophie.) Die letzten Elemente, welche das wissenschaftliche Erkennen in der Analyse der Natur vorfindet, sind die Monaden (Minima). Diese Minima sind nicht nur die äußersten Punkte, zu welchen die Zerlegung fortschreitet, sondern auch die Konstruktionselemente für den wissenschaftlichen Aufbau der Dinge. Da sie ihrer Essenz nach mit dem göttlichen Universum identisch sind, so sind sie belebt, beseelt; ihr Zusammenhang liegt in dem Walten der bildenden Kraft im All. Diese bildende Kraft ist Gott, die Monade aller Monaden.

(Ethik.) Die mystische, transzendente Kontemplation, in welcher der Neuplatonismus gipfelt, wird in die moralische Forderung der Erhebung zum heroischen Affekt übergeführt; aus der Einschränkung des leidenschaftlichen Eigenlebens erhebt den Menschen der Enthusiasmus, der sich an dem Anblick der Schönheit der Welt entzündet.

c) Jakob Böhme aus Seidenberg bei Görlitz, 1575—1624. Er lebte von 1594 an als Schuhmachermeister in Görlitz. Ein bescheidener und frommer, doch von Religionszweifeln geängstigter Mann, vertiefte er sich in die Bibel und einige mystische Schriften des Paracelsus und gab 1612 die erste seiner eigenen mystischen und schwärmerischen, oft äußerst dunklen Schriften heraus: „Aurora oder Morgenröte im Aufgang". Diese schuf ihm mancherlei Ungelegenheiten; denn der Oberpfarrer Richter in Görlitz verurteilte ihn von der Kanzel, und der Magistrat untersagte ihm alles Bücherschreiben, welchem Verbot er mehrere Jahre nachkam. Doch verfaßte er in den letzten fünf Jahren seines Lebens noch eine ganze Reihe theosophischer Schriften, wie das 'Mysterium magnum' und den 'Weg zu Christo'. Auf Böhme haben im 19. Jahrhundert Schelling, Baader und Hegel hingewiesen.

Gesamtausgabe in 7 Bänden (2. Aufl. 1861 ff.) und eine Auswahl in 3 Bänden von Joh. Claassen, 1885 ff.
Paul Deußen, Jak. B., über sein Leben und seine Philosophie. Rede, Kiel 1897.
Ad. Lasson, Jak. Böhme, Be. 1897.

Keine Erkenntnis, kein Bewußtsein ist möglich ohne Gegensatz und Entzweiung; nur an seinem Gegensatze wird etwas sich klar und bewußt, ganz so wie die Sonne nur auf dunklem Grunde sich widerspiegelt.

In Ja und Nein bestehen alle Dinge, sie seien göttlich oder teuflisch oder irdisch. Das Ja ist das Göttliche selber, eitel Kraft und Liebe: das Nein ist der Gegenwurf des Göttlichen, damit dieses offenbar werde, damit ein Kontrarium sei, darin die ewige Liebe wirkend ist. Auch in Gott ist, wie in allen Dingen, Böses und Gutes; ohne Gift und Bosheit wäre kein Leben noch Beweglichkeit, sondern es wäre alles ein Nichts. Das Böse ursachet das Gute als den Willen, daß er wieder nach seinem Urstand als nach Gott dringe und das Gute als der gute Wille begehrend werde; denn ein Ding, das nur gut ist und keine Qual hat, begehrt nichts, denn es weiß nichts Besseres in sich oder von sich, danach es könne lüstern. Das Gute wird in dem Bösen empfindlich, wollend und wirkend.

C. Grundlegung der Naturwissenschaften.

Den Übergang zu der Philosophie der nächsten Epoche bilden die Bemühungen um eine methodische Grundlegung der Naturwissenschaften. Es stehen sich hier gegenüber Francis Bacon und Galileo Galileï.

a) Francis Bacon von Verulam (1561—1626). Geb. zu London, trat 1595 ins Parlament, wurde unter Jakob I. 1617 Großsiegelbewahrer, 1618 Lordkanzler und Baron von Verulam, verlor 1621, der Bestechlichkeit im Amt überführt, seine Ämter; er verlebte seine letzten Jahre in der Zurückgezogenheit zu Highgate und starb hier an den Folgen einer bei einem naturwissenschaftlichen Experiment erlittenen Erkältung. Die beiden Hauptteile seines Instauratio magna betitelten Gesamtwerkes sind: 1605 The two books on the proficience and advancement of learning. (1623 erweitert zu de dignitate et augmentis scientiarum.) 1620: novum organum scientiarum (ursprünglich kürzer, 1612 in den 'cogitata et visa').

Gesamtausgabe von Spedding, Ellis, Heath, 1857—59. Übersetzungen: Das novum organon von Kirchmann in der PhBi., L. 1870. Kleinere Schriften von Fürstenhagen, L. 1884.

Kuno Fischer, Fr. Bacon und seine Schule, 3. Aufl., Heidelberg 1904. H. Heußler, Fr. Bacon und seine geschichtliche Stellung, 1889. J. Nichol, Fr. Bacon, his life and philosophy, London 1891.

Die Stellung Bacons und seine Bedeutung ist sehr umstritten. Während er früher oft als der eigentliche Begründer der neueren Philosophie und Naturforschung gefeiert wurde, ist jetzt mehr und mehr erkannt worden, daß Bacon noch der Philosophie der Renaissance zuzurechnen sei. Er ist von dem Bewußtsein der Bedeutung, welche die Wissenschaft für den Menschen und seine Herrschaft über die Erde gewinnen kann, erfüllt. Aber seine Lehre ist nur eine Überführung der Wünsche und Hoffnungen, welche der phantastischen Naturphilosophie der Renaissance und ihrer Magie vorschwebten, in die Aufgabe einer rationellen Wissenschaft, welche dem Erfinder- und Entdeckergeiste der Zeiten entspricht. In seiner Formenlehre, in welcher Ahnungen des modernen Gesetzesbegriffes mit aristotelischen Wesenheiten verschmolzen sind, spiegelt sich der Übergangscharakter seiner Philosophie.

(Die Aufgabe.) Wissenschaft ist Macht: *Tantum possumus quantum scimus.* Aber diese Wissenschaft muß im Gegensatz zu der Scholastik induktiv, auf Beobachtung und Experiment *(dissecare naturam)* gestützte Gesetzeserkenntnis sein. *Physici est, non disputando adversarium, sed naturam operando vincere.*

(Methodenlehre.) Diesem Ziele soll der neue Aufbau der Logik dienen. Ihre Grundlage ist der Empirismus. In negativer Hinsicht richtet sich diese Logik auf die Auflösung der Trugbilder und Vorurteile *(idōla tribus, idōla specus, idōla fori, idōla theatri)*, welche die reine Erfahrung trüben, sowie gegen die Syllogistik des Aristoteles, die unfruchtbar ist, und gegen dessen Teleologie: *vere scire est per causas scire.* Positiv erstrebt sie eine Theorie der Induktion, welche nicht wie die aristotelische eine bloße Aufzählung der einfachen Fälle (enumeratio per simplicem), sondern eine Sammlung und Bearbeitung der verschiedenen Klassen von Instanzen *(tabulae praesentiae, tabulae absentiae, tabulae graduum)* bedeutet.

(Enzyklopädie der Wissenschaften.) Sie erstrebt eine Zusammenstellung alles positiven Wissens nach systematischem Gesichtspunkte. Die Einteilung des globus intellectualis richtet sich nach der psychologischen Unterscheidung der Erkenntniskräfte: Weltbeschreibung (Wahrnehmung und Gedächtnis), Poesie (Phantasie), Wissenschaft und Philosophie (Vernunft).

b) Galileo Galileï (1564—1642) zu Pisa, seit 1592 Professor der Mathematik zu Padua, wo er die Theorie der Mechanik ausbildete und seine großen astronomischen Entdeckungen machte. 1610 nach Florenz. Streitigkeiten mit den Jesuiten; von der Inquisition verfolgt, entging er dem Schicksal Brunos nur dadurch, daß er 1632 die kopernikanische Lehre abschwur.

Werke (philosophisch wichtig): Der Goldwäger (Il saggiatore) 1623. Dialog über die beiden Weltsysteme, 1632; deutsch von Strauß, L. 1892. Untersuchungen über zwei neue Wissenschaften, 1638; deutsch in Ostwalds Klassikern, L. 1890.
P. Natorp, Galilei als Philosoph. PhMH. 1882. A. Riehl, Über den Begriff der Wissenschaft bei Galilei, VWPh. 1893.

Bei G. verbindet sich mit seinen schöpferischen Leistungen in Mathematik, Physik und Astronomie das philosophische Bewußtsein über deren Methoden und Voraussetzungen, das er in seinem Kampfe gegen die Aristoteliker seiner Zeit immer deutlicher entwickelte. Die Grundlage hierfür lag in seinem Ausgang von der platonischen Tradition. Aber bei ihm vollzieht sich der Übergang der platonischen Idee zu dem modernen Gesetzesbegriff in vollendeter Klarheit.

Gegenüber dem radikalen Empirismus ist an einem Wissen a priori *(da per se)* festzuhalten, das an jede Erfahrung als dessen mathematische Voraussetzung herangebracht werden muß. Die Naturerkenntnis selbst ist nur als mathematische möglich. Das wahre Buch der Philosophie, das der Natur, ist geschrieben in Triangeln, Quadraten, Kreisen, Kugeln und sonstigen mathematischen Figuren. Das Ziel der Erkenntnis liegt in der Auflösung der Erscheinungen in ihre Elemente (durch die resolutive Methode) und dem Aufbau derselben aus ihnen (durch die kompositive Methode). Hierin ist zugleich eine Theorie der Induktion enthalten, welche die Analyse und die durch sie ermittelte Abhängigkeit meßbarer Größen voneinander betont. Das Gegenstück zu dieser mathematischen Naturauffassung, welche allein die Quantitäten für real erachtet, bildet die Lehre von der Subjektivität der sinnlichen Qualitäten.

II. Das siebzehnte Jahrhundert.

Die während des 17. Jahrhunderts sich vollziehende Entwicklung der mathematischen Naturwissenschaften bildet die Grundlage und das methodische Vorbild der Philosophie der Zeit. Sie reicht in einem über die Nationen hinausgreifenden Zusammenhang von Kopernikus (1473—1543) und Keppler (1571—1630) bis zu Isaak Newton (1642—1727). Ihr Ausgang lag in der Astronomie; die Zerstörung des aristotelischen Weltbildes, die Begründung der heliozentrischen Kosmologie, war ihre erste Leistung. Galileï (1564—1642) schuf die Dynamik, welche die wahre Theorie der Bewegung begründete; sie wurde weiter entwickelt von Huygens (1629—1695) und in Newtons Gravitationslehre (Naturalis philosophiae principia mathematica, London 1686) zu einer Himmelsmechanik erweitert. Die Anwendung der mechanischen Betrachtung auf Akustik, Optik usw. führte dann zu dem Entwurfe der mechanischen Naturauffassung, die ihre klassische Gestalt bei Descartes erhielt. Ihre Entwicklung und Ausbildung stand seit Galileï und Descartes im engsten Zusammenhang mit den Fortschritten des mathematischen Denkens. Diese mechanische Naturauffassung bildet das Hauptproblem der Philosophie des 17. Jahrhunderts. Sie unternahm deren methodische Grundlegung, die Bestimmung ihrer Tragweite und Bedeutung für die Erklärung der Natur und endlich die Aufklärung, in welchem Verhältnis das geistig-moralische Leben zu diesem Naturmechanismus steht.

a) René Descartes (Renatus Cartesius, 1596—1650), wurde zu La Haye in der Touraine geboren. Seine Jugenderziehung empfing er in der berühmten Jesuitenschule zu Laflèche in Anjou (1604—1612), hielt sich sodann, mit mathematischen Studien beschäftigt, in Paris auf. Von 1618 bis 1621 nahm er, um Welt und Menschen kennen zu lernen, als Freiwilliger am Dreißigjährigen Kriege teil, focht in der Schlacht bei Prag (1620) gegen den König von Böhmen, Friedrich von der Pfalz, dessen Tochter Elisabeth später eine verständnisvolle Schülerin Descartes' wurde. Nach wiederholten Reisen (1624 unternahm er eine Wallfahrt nach Loretto, die er für eine Lösung seiner Zweifel gelobt hatte) und Kriegsfahrten lebte er von 1629 bis 1649 in tiefer Zurückgezogenheit an verschiedenen Orten in den Niederlanden. In diesen Jahren entstanden alle seine Hauptwerke. Doch wurde diese Zeit durch vielfache Angriffe der niederländischen Orthodoxie beunruhigt. 1649 folgte er einer Aufforderung der Königin Christine von Schweden, Gustav Adolfs Tochter, nach Stockholm, wo er bereits im folgenden Jahre, 1650, starb.

Jugendschrift: Regulae ad directionem ingenii, inquisitio veritatis per lumen naturale. Erst 1701 veröffentlicht. — 1637: Discours de la méthode, pour bien conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences. In den Abhandlungen, zu denen der Discours gehörte, in den Essais, befand sich die epochemachende Entdeckung der analytischen Geometrie und die Dioptrik. — 1641: Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstratur. — 1644: Principia philosophiae. — 1649: Les Passions de l'âme, für die Prinzessin Elisabeth niedergeschrieben.

Erst 1677, nach seinem Tode, erschien die aus Besorgnis vor einem gleichen Schicksal wie dem Galileïs zurückgehaltene Schrift: Le monde ou traité de la lumière.

Gesamtausgaben: Oeuvres ed. Cousin. 1824—26, 13 Bde. Darin Bd. 6—10 Briefe. Im Erscheinen begriffen: Oeuvres ed. Adam et Tannery, 1897f. Ausgabe der Pariser Akademie. Übersetzung von Arthur Buchenau in PhBi.
Kuno Fischer, Bd. 1 seiner Gesch. d. neuer. Phil., 4. Aufl., Heidelberg 1897. Abr. Hoffmann, René Descartes, KlPh. 1905. Paul Natorp, D.s Erkenntnistheorie, 1882. Frischeisen-Köhler, D. in: Große Denker, herausgegeb. v. Aster, L. 1911.

Regulae. Aller besonderen Erkenntnis hat eine Wissenschaft von dem Verstande und den Regeln seines Gebrauches

vorauzugehen, damit das Ideal der vollkommenen Wissenschaft deutlich erkannt und seine Grenzen bestimmt werden. Von allen Wissenschaften zeigt nun allein die Mathematik zwingende Erweisbarkeit; und zwar hängen ihre Vorzüge nicht von der Einfachheit ihrer Gegenstände, sondern von der Form ihres logischen Aufbaues ab. Daher wird die Methode der wahren Wissenschaft nach ihrem Vorbild zu verfahren haben und wie sie auf letzte intuitiv einsichtige Wahrheiten zurückgehen müssen, um aus ihr durch strenge Deduktion sämtliche möglichen Konsequenzen zu entwickeln. Die so gewonnenen allgemeinen und allein aus Vernunft ableitbaren Prinzipien stellen dann die Obersätze dar, unter welche die sinnlichen Erfahrungen zu subsumieren und eben dadurch rational zu konstruieren sind. So wird das Denken von Erfahrung geleitet, überwindet aber stets die sinnliche Anschauung, indem es dieser die aus Vernunft gewonnenen Elementarbegriffe und Prinzipien substituiert. Diese Methode, die dem Ideal einer Universalmathematik zustrebt, ist auf alle Gegenstände zu übertragen. Denn wie das Licht der Sonne immer dasselbe bleibt, auf welche Objekte es auch falle, so ist auch die menschliche Weisheit in allen Wissenschaften sich selber gleich. So vereinigen sich alle Einzeldisziplinen in der Einheit des Erkennens zu einem System der Wahrheit.

Principia. Die Wissenschaft ist Erzeugnis des reinen Verstandes. Woher wissen wir aber, daß unserem Denken eine Wirklichkeit entspricht? In der Wahrnehmung scheinen uns zwar Dinge gegeben, und wir können die Gesetze unseres Denkens nicht anders als wahr uns vorstellen. Aber ist nicht vielleicht der Sinnenschein nur Einbildung, unser Leben ein beständiger Traum? Könnte uns nicht ein allmächtiger Dämon täuschen? So hat die Philosophie, um ganz sicher zu gehen, gänzlich voraussetzungslos zu beginnen und an allem zu zweifeln, an der Wahrheit und an der Existenz der Welt: *de omnibus est dubitandum.*

Aber gerade durch diesen universalen Zweifel gewinnen wir einen Satz, der in allem Zweifel unerschütterlich bleibt. Denn daran, daß ich zweifle, kann ich nicht zweifeln, und daher können wir auch nicht annehmen, daß wir, die wir zweifeln, nicht sind: *cogito ergo sum.* In diesem Fundamentalsatze sind Wahrheit und Wirklichkeit eins; sein Sinn besteht darin, daß er ist. Aus dieser sichersten Erkenntnis, daß ich bin, folgt sofort, was ich bin, nämlich ein denkendes Wesen.

Die zweite sicher zu beweisende Wahrheit ist, daß Gott existiert. Unter unsren Ideen finden wir die Gottes vor. Wir können sie nicht von uns selbst haben, dadurch, daß wir sie durch Abstraktion von anderen Dingen bildeten; denn die Gottesidee geht weit über diese hinaus. Die Gottesidee kann uns daher nur von einem vollkommenen Wesen, d. h. einem wirklich

existierenden Gotte, eingepflanzt sein. Weiter gehört zum Begriffe des vollkommensten Wesens auch seine Existenz ebenso notwendig, wie zur Natur des Dreiecks, daß seine Winkel zwei Rechte betragen. Dieser Beweis vom Dasein Gottes läßt zugleich auch erkennen, wer Gott ist. Denn wenn wir ihn als diejenige Realität denken, welche an Vollkommenheit unser endliches Dasein unendlich überragt, verträgt er sich mit keiner Art des Mangels. Darum ist Gott absolute Wahrhaftigkeit; daher ist es ein Widerspruch, Gott als einen Dämon aufzufassen, welcher mich täuschen könnte.

Diese Wahrhaftigkeit Gottes garantiert uns die dritte grundlegende Wahrheit, daß eine Außenwelt existiert, welche all dem, was wir klar und deutlich erkennen, entspricht. Gott als das wahrhafte Wesen kann uns nicht zum Irrtum, der allein der freien Entscheidung des menschlichen Willens, in der Bejahung und Verneinung von Vorstellungsverbindungen entspringt, geschaffen haben. Was also unsere Vernunft evident erfaßt, muß wirklich sein.

Aus dieser Demonstration ergeben sich die Prinzipien der Natur und zugleich die Prinzipien ihrer Erkenntnis, da wir den Dingen nur die Eigenschaften zuschreiben dürfen, die wir als solche klar und deutlich einsehen können. Nun sind aber die sinnlichen Qualitäten uns deutlich nur als unsere eigenen Empfindungsweisen vorstellbar. Klar und deutlich sehen wir nur ein, daß den äußeren Ursachen unserer Sinnesvorstellungen Ausdehnung und Bewegung zukommen, und daß diese einzigen Realitäten wegen der Unveränderlichkeit ihres Schöpfers ebenfalls als unveränderlich, wegen seiner Volkommenheit so einfach als möglich zu denken sind. Daraus ergibt sich die Aufgabe einer Konstruktion der Körperwelt aus Ausdehnung und Bewegung allein, das Ideal der mathematisch-mechanischen Naturwissenschaft. Freilich sind die Prinzipien, durch welche die bunte Sinnenwelt rationell konstruiert wird, von solcher Weite, daß aus ihnen mehr folgt, als die Erfahrung zeigt. Die tatsächliche Einrichtung der Welt stellt nur einen besonderen unter mehreren möglichen Fällen dar. Daher können nur Versuch und Beobachtung uns über die faktische Beschaffenheit der Natur aufklären, die, da sie nicht unmittelbar aus der Vernunft abzuleiten ist, entwicklungsgeschichtliche Betrachtungen erfordert. Die rationelle Physik erhält ihre notwendige Ergänzung in einer Evolutionstheorie, welche von der gegenwärtigen Bestimmtheit der Dinge rückwärts auf frühere Phasen und auf einen Anfangszustand schließt, der die Entstehung unserer besonderen Welt begreiflich macht.

Passions de l'âme. Ist das Wesen des denkenden Subjektes Bewußtsein, das Wesen der Natur räumliche Ausdehnung, so ergibt sich, daß die Körper und die Seele als zwei einander ausschließende und entgegengesetzte Substanzen sich gegenüberstehen. Sie haben nichts miteinander gemeinsam. In dem Menschen

und nur in ihm sind beide zu einer Einheit verbunden; die Tiere dagegen sind bloße Maschinen. Die Anthropologie muß daher dualistisch sein; aus der Wechselwirkung der Seele und des Körpers hat sie die Leistung des Menschen zu erklären. Freilich verwickelt dieser Begriff einer psycho-physischen Wechselwirkung in einen Widerstreit mit den Erhaltungsgesetzen der Natur. Faßt man aber den Einfluß der Seele auf den Körper nicht als Bewegungserzeugung, sondern als Richtungsänderung, so löst sich diese Schwierigkeit. Aus dieser Wechselwirkung erklären sich die Empfindungen und die Leidenschaften, die Funktionen des Konjunktums von Leben und Seele sind. Sensationen und Passionen sind die Grundphänomene des menschlichen Seelenlebens. Die Leidenschaften oder Affekte zerfallen in sechs primäre Arten: Verwunderung, Liebe und Haß, Begierde, Lust und Unlust, aus denen alle besonderen Affekte hervorgehen. Aber da sie doch vermittels der Wechselwirkung der denkenden und der ausgedehnten Substanz, die in der Zirbeldrüse des Gehirns lokalisiert gedacht wird, gewissermaßen Leidenszustände sind, vermag die Anthropologie aus der Erkenntnis ihrer Ursachen das Ideal des Lebens zu folgern, das allein dem wahren Wesen der Seele entspricht. Es liegt in der Freiheit, der Selbstbeherrschung, die in der großmütigen Gesinnung (générosité) ihren stolzen Ausdruck findet.

b) Die cartesianische Schule. Die cartesianische Philosophie verbreitete sich sehr schnell in Europa; ihr Hauptsitz wurde in Frankreich Portroyal, aus welchem die große Logik, 'l'art de penser' (1662) hervorging. Ihre Herausgeber waren: Anton Arnauld (1612—1694) und Pierre Nicole (1625—1695). Weiter ist bedeutend der Minoritenpater Marin Mersenne (1588—1648; 1630: La vérité des sciences contre les Sceptiques et les Pyrrhoniens), der lange Zeit hindurch einen Mittelpunkt des wissenschaftlichen Lebens in Paris bildete. In Deutschland vertraten den Cartesianismus: Johann Clauberg (Lehrer in Duisburg, 1625—1665); 1656: Logica vetus et nova. Balthasar Bekker (1634—1698); 1668: De philosophia cartesiana admonitio candida et sincera. — In sehr verschiedener Weise fand eine Auseinandersetzung des Cartesianismus mit der christlichen Religiosität statt. Am schärfsten bei Blaise Pascal (1623—1662), der in seinen 'pensées sur la réligion' (1669, deutsche Übersetzung von Herber-Rohow, Jena 1905) die lebendige Religiosität gegen den einseitigen Rationalismus der Schule geltend machte.

Francisque Bouillier, Histoire de la philosophie Cartésienne, 3. Aufl., Paris 1868. Georges Monchamp, Hist. du Cartésianisme en Belgique, 1887. Ed. Droz, Etude sur le scepticismus de Pascal, Paris 1886.

Den Bruch mit Descartes vollziehen:

Pierre Gassendi (1592—1655). Außer den gewöhnlich Descartes' Meditationen angehängten 'Objectiones' (5. Objectio) richten sich auch seine Disquisitiones Anticartesianae (1649) gegen Descartes. Doch ruht G.s Bedeutung nicht in dieser Polemik, sondern in der Wiedererneuerung der Physik und der Ethik Epikurs und in seiner Vertretung der neuen physikalisch-mechanischen Weltanschauung. Er verknüpft den Atomismus Epikurs mit der neueren Naturforschung und gehört in dieser Hinsicht zu den Fahnenträgern des Materialismus in der neueren Philosophie. 1647: De vita, moribus et doctrina Epicuri; 1649: Syntagma philosophiae Epicuri.

Herm. Schneider, Die Stellung G.s zu Descartes, L. 1904.

Ebenso wendet sich gegen Descartes Pierre Bayle (1647—1705); er gab 1695—97 und dann in sehr erweiterten Auflagen seinen 'dictionnaire historique et critique' heraus, der die Aufklärung vorbereitete; am vollständigsten herausgegeben von Des-Maizeaux. 4 Bde. 1740; deutsch von J. C. Gottsched. 4 Bde. 1741—44; die philosophischen Artikel allein sind übersetzt von L. H. Jacob. 2 Bde. 1797—98.

W. Bolin, P. Bayle. Sein Leben und seine Schriften, Stuttgart 1905.

Ähnlich Bischof Pierre Huet (1630—1721); 1689: Censura philosophiae Cartesianae. 1723 (posthum): Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain. (Deutsch 1724.)

Die Occasionalisten. Sie gehen vornehmlich von den Schwierigkeiten aus, die in Descartes' Annahme einer Wechselwirkung zwischen der denkenden und der ausgedehnten Substanz enthalten waren. Ihr System der Gelegenheitsursachen geht der Ausbildung des Pantheismus durch Spinoza parallel.

Ludwig Stein, Zur Genesis des Occasionalismus, ArchGPh. 1887. A. Kayserling, Die Idee der Kausalität in den Lehren des O., Diss., Heidelberg 1896.

Arnold Geulincx (geb. 1625 zu Antwerpen, gest. 1669 zu Leiden). Wegen seiner Polemik gegen die scholastische Wissenschaft und wahrscheinlich wegen seiner beabsichtigten Verheiratung 1658 aus seiner Stellung am Pädagogium zu Löwen entlassen, wurde er, der inzwischen zur calvinischen Konfession übergetreten war, nach mancherlei Verwicklungen Professor in Leiden. Sein Hauptwerk ist die 'Ethik' von 1665 (auch Γνῶθι σεαυτόν).

Ausgabe seiner Werke 3 Bd. ed. von J. P. N. Land, Haag 1891—92.
E. Pfleiderer, A. G. als Hauptvertreter der okkas. Methaphysik und Ethik, Tübingen 1882. J. P. N. Land, Arn. Geulincx und seine Philosophie, Haag 1895.

Nicolas Malebranche (1638—1715), aus der vom Kardinal Berulle, einem Freunde Descartes', gegründeten Kongregation 'Oratorium Christi', ein durch Ehrenhaftigkeit und Frömmigkeit ausgezeichneter Mann. Er hielt die im occasionalistischen Sinne veränderte Philosophie Descartes' für die einzig christliche und war überzeugt, daß sie alle Irrtümer der heidnischen Philosophie, besonders des Aristoteles, überwunden und widerlegt habe. Sein viel beachtetes Hauptwerk 'De la recherche de la vérité' 1674/75 brachte ihn in Ungelegenheiten mit theologischen Gegnern. Außerdem 1688 seine 'Entretiens sur la métaphysique et sur la religion'. Die Ausgabe der gesammelten Werke von J. Simon (1871) ist unvollständig.

M. Novaro, Die Philosophie des N. M., Be. 1893. A. Buchenau in Kantstudien, Bd. 14 u. ArchGPh. 23.

Unsre Vorstellungen von den Dingen sind weder Produkt des Denkens noch vom Geiste aus den Dingen selbst geschöpft; der Geist schaut die Dinge in einem Dritten, in Gott, der alle Dinge mitsamt ihren Ideen in sich faßt und mit dem wir selbst als dem Orte der Geister (wie die Körper mit dem des Raumes) genau verbunden sind. Wie Gott im menschlichen Geiste das Vorstellen und Wollen bewirkt, so bewirkt er auch alle Erscheinungen und Bewegungen in der Natur. Wenn auf den Willen eines geschaffenen Geistes eine Bewegung erfolgt, so geschieht dies nicht durch diesen Willen, sondern nur bei „Gelegenheit“ desselben aus göttlichem Einflusse. Gotteserkenntnis ist die höchste Weisheit und Folge davon ein sittlicher Lebenswandel.

Von Malebranche ausgehend hat später A. Collier († 1732) eine Lehre von der „Nichtexistenz oder Unmöglichkeit einer Außenwelt“ entwickelt, welche in wesentlichen Zügen mit Berkeleys Standpunkt (dessen Hauptwerk

C. nur nachträglich berücksichtigte) zusammentraf. Clavis universalis 1737, neue Ausgabe von E. Bowmann 1909.

A. Kowalewski, Krit. Analyse von Colliers Clavis universalis, Diss., Greifswald 1897.

c) Thomas Hobbes (1588—1679). Auf Reisen in Italien und besonders in Frankreich lernte er die mathematischen Naturwissenschaften, wie sie von Kopernikus, Kepler und namentlich von Galilei, den er besuchte, begründet worden waren, kennen. Derselbe Umstand, der ihm die Feindschaft der Katholiken und Protestanten zuzog, erwarb ihm die Sympathien der heimischen Partei der Royalisten: es war die Betonung der völligen Staatsomnipotenz auch in Sachen der Religion und Kirche, wie Hobbes sie besonders im „Leviathan" zum Ausdruck brachte.

Hauptwerke: De cive 1642, Leviathan 1651 (Staats- und Rechtslehre); De corpore 1655 (Metaphysik und Naturlehre); De homine 1658 (Anthropologie).

Gesamtausgaben: Opera philosophica quae latine scripsit ed. Molesworth, 1839—45, 5. Bde. English works, ed. Molesworth, 1839—45, 11 Bde. Grundzüge der Philosophie, deutsch von Frischeisen-Köhler, 1. Lehre vom Körper, L. 1915, 2. Lehre vom Menschen und vom Bürger, L. 1917. Ferd. Tönnies, Hobbes, 2. Aufl., Osterwieck 1912. G. C. Robertson, Hobbes, London 1886. W. Dilthey, Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus, ArchGPh. 1900 (jetzt in Gesammelte Schriften, Bd. II, L. 1913). Frischeisen-Köhler, Zur Erkenntnislehre und Metaphysik d. H. in Festschrift für Riehl, Halle 1914.

Nachdem Thomas Hobbes lange Zeit hindurch ausschließlich als Materialist und Sensualist aufgefaßt wurde, der der Schule Bacons zuzurechnen sei, ist auf Grund der Aufhellung seines Verhältnisses zu Galilei und Descartes seine Zugehörigkeit zum kontinentalen Rationalismus behauptet worden. In der Tat ist sein System nach derselben Methode aufgebaut wie das des Descartes; und wenn seine Staatslehre sich am wirksamsten erwies, so ist nicht zu verkennen, daß sie nur einen Teil des universalen deduktiven Systems bildet, das Hobbes in einer dreifachen Fassung durchgeführt hat. Aber gegenüber den Versuchen, sein System in idealistischer Weise zu deuten, seinen Materialismus als eine bloße Begründung der wissenschaftlichen Erkenntnis der Phänomene aufzufassen, hat Dilthey Hobbes als das wichtigste Zwischenglied zwischen dem Materialismus der Alten und dem Positivismus, der von dem Standpunkte der naturalistischen Weltbetrachtung aus der mathematischen Naturwissenschaft gerecht wurde und durch Übertragung ihrer Methoden auf die Gesellschaft diese regulieren will, erkannt. So bereiten die Erkenntnislehre des Hobbes und seine Klassifikation der Wissenschaften das positivistische System vor, das d'Alembert und Comte weiterentwickelt haben.

De corpore. Es gibt nur eine universale Wissenschaft, die Philosophie: ihr Gegenstand ist der in der Sinneswahrnehmung gegebene Inbegriff von Tatsachen; ihr Ziel die Erkenntnis der Gesetze ihrer Beziehungen und Veränderungen, d. h. Bewegungen; ihr Mittel die nur als Zeichen aufgefaßten Begriffe, deren Zusammensetzung und Trennung ein Rechnen ist. Diese Wissenschaft ist dann vollkommen, wenn sie ihren Gegenstand aus seinen Elementen konstruieren kann. Als solche Konstruktionsmittel zeichnen sich Raum, Zeit, Zahl und Bewegung aus, die aber nicht eingeborene Ideen, sondern Abstraktionen aus der Wahrnehmung bewegter Körper sind. Diese eine Wissenschaft gliedert sich in ein natürliches System, entsprechend der Allgemeinheit und der Art der Abhängigkeit der Sachen untereinander.

Die Außenwelt ist uns zunächst als Phänomen gegeben. Von allen Erscheinungen ist das Erscheinen das größte Wunder. Gleichwohl kann die Realität der Welt keinem Zweifel unterliegen. da der reine Phänomenalismus eine bloße Fiktion ist. Real an der Außenwelt ist aber nur das, was ihre denknotwendige Konstruktion erfordert, also nur Größe, Zahl und Bewegung. Die Sinnesphänomene sind dagegen bloß subjektive Erscheinungen. Auch der Mensch muß als ein Mechanismus begriffen werden. Die Bewußtseinserscheinungen sind Akzidenzien an den Körpern. Aus Bewegung wird aber nur Bewegung, und Bewegung wird nur durch Bewegung erzeugt. Also müssen auch die seelischen Vorgänge als Bewegungen (als deren conatus) begriffen werden.

De homine. Sind die inneren Zustände der belebten Wesen ebenfalls dem kausalen Zusammenhang eingeordnet, so sind Zweckmäßigkeit und Wahlfreiheit ausgeschlossen. Der Mensch ist nicht frei. Hätte ein Kreisel, der von einem Knaben gepeitscht wird, Bewußtsein, so würde er sich ebenso frei wie der Mensch dünken; wir sind uns nur nicht der Peitsche, die uns treibt, bewußt. Die Analysis der Leidenschaften führt zu sechs Grundaffekten, den drei anziehenden: Lust, Liebe, Begehren, und den drei abstoßenden: Schmerz, Abneigung, Furcht; sie weisen letzthin auf einen und denselben Trieb, das Streben nach Selbsterhaltung.

De cive. Im Naturzustand hat jeder ein Recht auf alles, und daher herrscht der Krieg aller gegen alle. Aber die Unerträglichkeit dieses Zustandes, die uns dem schrecklichsten aller Übel, dem Tode, beständig aussetzt, fordert, das man den Frieden suche, so weit er zu haben ist. Hierin ist das erste und grundlegende natürliche Gesetz enthalten, aus dem eine Reihe von weiteren Forderungen ableitbar sind, die insgesamt die Regeln eines vertraglichen Abkommens unter den Mitgliedern einer Gemeinschaft zur Herbeiführung und Wahrung des Friedenszustandes umfassen.

Eine bloße Vergesellschaftung oder Verbindung der Menschen zu irgendwelchen gemeinsamen Zwecken gewährt indessen noch nicht die Sicherheit, die für die Ausübung der natürlichen Gesetze erforderlich ist. Hierzu bedarf es vielmehr der Begründung einer gemeinsamen Macht, die als ein einheitlicher, unteilbarer und unbeschränkter Wille die Aufrechterhaltung der Friedensordnung erzwingen kann. Ein solcher, alle Macht in sich vereinigender Wille, der als Wille aller gilt, ist der Staat. Er beruht darauf, daß die Einzelnen ihren Willen demjenigen Willen unterordnen, den sie als den Willen aller anerkennen, und ihm ihre ursprünglichen Rechte vertraglich überlassen. Dies kann auf doppelte Weise geschehen. Entweder erfolgt die Unterordnung unter einen Einheitswillen wegen dessen überlegener Macht; dies

ist die natürliche Entstehung des Staates (aus der Überlegenheit des Familienvaters entsteht der patrimoniale, aus der Überlegenheit des Siegers der despotische Staat). Oder die Unterwerfung erfolgt in der Form einer freiwilligen Einrichtung, in welcher die Bürger durch ihren Willen einen Herrn über sich setzen, der die höchste Gewalt hat (institutiver Staat). Der weitere Unterschied der Staaten liegt in dem Unterschied der Personen, welchen die Staatsgewalt übertragen ist; in der Monarchie hat sie einer, in der Aristokratie ein auserwählter Teil der Bürger, in der Demokratie die Versammlung aller Bürger. Zwischen diesen drei Formen läßt sich eine allgemeingültige Entscheidung nicht treffen, doch besitzt die Monarchie tatsächlich die größeren Vorteile.

Das natürliche Gesetz ist zugleich das Moralgesetz und das Gesetz Gottes, dessen Gebote allein in der rechten Vernunft geoffenbart sind. Es ist aber auch das natürliche Reich Gottes, wie es aus einem Vertrage zwischen Gott und den Menschen errichtet ist, und weiter das Reich Gottes nach dem alten wie nach dem neuen Testament laut dem Zeugnis der Heiligen Schrift mit den wissenschaftlich erkannten Regeln der Staatsbildung in Übereinstimmung.

d) Benedictus (Baruch) de Spinoza (1632—1677), entstammt einer aus Portugal eingewanderten jüdischen Familie in Amsterdam. Als zukünftiger Rabbiner wurde er von dem berühmten Talmudisten Morteira nicht nur in das Alte Testament, sondern auch in die Gedankenwelt des Talmud, der jüdischen Scholastik des Mittelalters (Maimonides, Gersonides) und der Kabbala eingeführt. Durch den naturalistisch gesinnten, freidenkerischen Arzt van der Ende mit dem Lateinischen bekannt gemacht, studierte er die scholastische Theologie und die damals aufblühenden Naturwissenschaften: die Bekanntschaft mit Descartes' Schriften bildet eine Epoche in seinem Denken. Der Bruch mit der Synagoge kam in seiner Ausstoßung aus der jüdischen Gemeinde (1656) zum Ausdruck. Ohne sich einer anderen religiösen Gemeinschaft anzuschließen, lebte er in voller Zurückgezogenheit und Ruhe an verschiedenen kleinen Orten Hollands, zuletzt im Haag, sich lediglich der Ausbildung und Darstellung seines Systems widmend. Seinen äußeren Unterhalt gewann Spinoza, der in allen seinen körperlichen Bedürfnissen von mehr als stoischer Genügsamkeit und Anspruchslosigkeit war, durch das Schleifen optischer Gläser. Wie groß sein Wunsch nach ungestörter philosophischer Arbeit war, erhellt aus seiner Ablehnung der Berufung (1673) nach Heidelberg, wo Karl Ludwig von der Pfalz ihm eine Professur der Philosophie antragen ließ.

Schriften (zu Spinozas Lebzeiten gedruckt): Renati des Cartes Principiorum philosophiae pars I et II (durch Unterricht an einen Privatschüler veranlaßt), die schon den bezeichnenden Zusatz tragen: more geometrico demonstratae, ferner, anonym und mit irreführender Angabe „Hamburg" statt „Amsterdam": Tractatus theologico-politicus, 1670. Posthum 1677 erschienen: Ethica, ordine geometrico demonstrata in 5 Teilen: 1. Über Gott. 2. Über die Natur und den Ursprung des Geistes. 3. Über den Ursprung und die Natur der Affekte. 4. Über die menschliche Knechtschaft. 5. Über die Macht des Geistes oder über die menschliche Freiheit. Tractatus de intellectus emendatione (unvollendet). Tractatus politicus, „in dem bewiesen wird, wie eine Gesellschaft, in der Monarchie oder Aristokratie besteht, eingerichtet sein muß, damit sie nicht der Gewaltherrschaft anheimfällt und Friede und Freiheit der Bürger unverletzt bleiben". Der „kurze" Traktat

De Deo et homine eiusque felicitate ist erst 1852, und zwar nur in holländischer Übersetzung aufgefunden. (Deutsch mit Erläuterungen von Chr. Sigwart, 2. Aufl., Freiburg 1881.)

Die beste und vollständigste Gesamtausgabe von van Vloten und Land, 2 Bde., Haag 1882/83. Deutsche Übersetzung sämtlicher Werke in der PhBi., 2 Bde.

Jos. Freudenthal, Das Leben Spinozas, Stuttgart 1904. J. Caird, Spinoza, London 1888. K. Fischer, Gesch. d. neuer. Philosophie, 1898, Bd. 1, 2: Sp.s Leben und Lehre, 5. Aufl., Heidelberg 1909. Anna Tumarkin, Spinoza, L. 1908. F. Erhardt, Die Philosophie des Sp. im Lichte der Kritik, L. 1908.

Seitdem, besonders angeregt durch den Fund der holländischen Übersetzung des Tractatus brevis, Spinoza einer entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung unterzogen wurde, ist vor allem die Entstehungsgeschichte seines Systems Gegenstand der Forschung geworden. Für sie ist zunächst festzustellen wichtig, in welchem zeitlichen und sachlichen Verhältnisse die einzelnen Schriften zueinander stehen. Daß die Cogitata metaphysica im wesentlichen eine vom Standpunkte des Cartesianismus aus entworfene, in den Formen der jüngeren Scholastik sich haltende Darstellung von Hauptpunkten der Metaphysik mit nur gelegentlichen Andeutungen des eigenen Systems sind, kann nach Freudenthals Nachweis als gesichert gelten; ebenso, daß der unvollendete Tractatus de emendatione als ursprüngliche und, vielleicht trotz Abweichungen von der Erkenntnislehre der Ethik, als dauernde Grundlage des Systems gedacht war. Strittig ist dagegen die Beurteilung und Deutung des kurzen Traktates, dessen uns erhaltene Gestalt dem Original doch wohl sehr unähnlich ist, sowie die allmähliche Ausgestaltung der Ethik bis zu ihrer Schlußredaktion. Hierzu treten die Fragen nach den Abhängigkeitsbeziehungen Spinozas zu anderen Philosophen. Daß Spinoza nicht, wie Kuno Fischer ihn auffaßt, lediglich als Vollender und Schlußglied der cartesianischen Schule aufzufassen ist, der nur ihre letzten Konsequenzen zieht, ist zweifellos. Nach Freudenthals Nachweis muß ein tiefgehender Einfluß der christlichen Scholastik und Mystik angenommen werden. Inwieweit dazu noch andere behauptete Einflüsse treten, der jüdischen Religions-Philosophie (Joel), von Giordano Bruno (Sigwart), Campanella (Cassirer), Telesius (Dilthey), ist noch unentschieden.

Die Bestimmung der geschichtlichen Stellung Spinozas hängt auch von der Deutung des Systems ab. Hier gehen die Ansichten über den Sinn seiner Grundlehre und Grundbegriffe weit auseinander. Die älteren Auffassungen von J. Ed. Erdmann, nach welchem die Substanz das eine metaphysische Sein von alleiniger Realität ist, so daß die Attribute zu bloßen Auffassungsweisen des betrachtenden Verstandes werden, von K. Thomas, nach welchem die Substanz den Inbegriff aller aber getrennter Realitäten ist, von Kuno Fischer, nach welchem die Substanz die in allem Einzelgeschehen sich äußernde Kraft, die Attribute Kräfte der Natur sind, sind unhaltbar. Viel tiefer geht die Auffassung Windelbands, nach welcher Spinoza seine bedeutendsten Gedanken auch ihrem Inhalte nach aus der geometrischen Methode entwickelte. Spinoza war Pantheist, als er seine Methode ergriff; aber der Pantheismus ist ein Problem, und dieses Problem löste Spinoza, indem er die geometrische Methode in eine Weltanschauung umsetzte, d. h. die Begriffe von Substanz, Attribut, Modus nach geometrischer Analogie vorstellte. Hierin ist der bedeutende, aber noch nicht erschöpfte Einfluß zur Anerkennung gebracht, den das mathematisch-mechanische Denken der Zeit auf Spinoza ausübte. Einen neueren Interpretationsversuch hat Anna Tumarkin gegeben, nach der Spinoza in der Substanz die Identität von Erkenntnis und Wirklichkeit, d. h. die Hypostasierung des Bewußtseins dachte.

De intellectus emendatione. Nur die Liebe zu einem unendlichen und ewigen Wesen, das zugleich das vollkommenste ist, gewährt dauernde Seligkeit. Zum eigensten Besitz wird das höchste Gut aber nur, wenn es vom Menschen gewußt und erkannt ist.

Nun gibt es vier Arten des Erkennens, durch Hörensagen, aus vereinzelter Erfahrung, durch den Schluß von einem Gegenstand auf einen anderen, aus dem Wesen des Gegenstandes selber. Es gibt letzte Wahrheiten in unserem Denken, die zu ihrem Erweis keines anderen Zeichen bedürfen, sonst wäre ein unendlicher Regreß unvermeidlich. Die Wahrheit offenbart sich selbst und ist das Kennzeichen ihrer selbst und des Irrtums. Die deutliche und klare Erkenntnis hängt allein vom Denken ab und wird unabhängig von der Erfahrung eingesehen; sie vollendet sich in der Definition. Definitionen erschaffener Dinge erfordern die Angabe ihrer nächsten Ursache; die Definition einer unerschaffenen Sache erfordert, daß auf nichts außer ihr zurückgegriffen wird und daß aus ihr alle Eigentümlichkeiten der Sache gefolgert werden können.

Ethica. Substanz ist, was zu seiner Existenz keines anderen bedarf, also Ursache seiner selbst, ewig, unendlich und nicht durch anderes beschränkt ist. *Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens. Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur; hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.* Mehrere Unendliche kann es nicht geben, da sie durch nichts zu unterscheiden wären. Diese eine absolute Substanz ist immanente (nicht in anderes übergehende) Ursache jeder einzelnen Existenz sowie der Welt, d. h. der Gesamtheit der endlichen Dinge. *Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens; quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest.* Die Natur hat sich nicht allmählich entwickelt, sondern ist, als Ausdruck des vollkommensten Wesens, der allgemeinen einen Substanz, vollkommen. In seiner Selbstbehauptung *(suum esse perseverare)* besteht jedes Dinges Vollkommenheit.

Gott oder die Substanz erscheint uns unter Attributen, d. h. Bestimmungen, die ihr Wesen für den Verstand ausdrücken. *Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit tanquam ejusdem essentiam constituens.* Die Zahl der Attribute ist unendlich; ein jedes von ihnen drückt ewige, unendliche Wesenheit aus. Da sie aber nichts miteinander gemeinsam haben und keine Substanzen sind, können sie in keiner Wechselwirkung miteinander stehen: Parallelismus der Attribute. Von den unendlich vielen Attributen kennen wir nur zwei: Denken und Ausdehnung, Geistiges und Körperliches. Auch sie üben aufeinander keinen Einfluß aus. Doch findet zwischen Denken und Körper völlige Übereinstimmung, völliger Parallelismus statt. *Ordo et connexio idearum idem est atque ordo et connexio rerum.* Ideenwelt und Körperwelt decken einander restlos. Die Idee des Zirkels und der Zirkel sind dasselbe, nur einmal unter dem Attribute des gedachten, das andere Mal unter dem des ausgedehnten Seins betrachtet. Geist und Körper des Menschen sind dasselbe

Ding, nur einmal als bewußtes Denken, das andere Mal als ausgedehntes Sein gesetzt.

Akzidenzien oder Modi sind die einzelnen Formen und Zustände, in denen sich das allgemeine Sein der Substanz gesondert darstellt. *Per modum intelligo substantiae affectiones sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur.* Sie verhalten sich zu dieser, wie die Wellen zum Wasser, ohne selbständiges Fürsichsein, nur an der Substanz und durch die Substanz existierend. Die Einzelobjekte sind nur Modi, wodurch Gottes Attribute auf eine bestimmte Weise ausgedrückt werden. *Res particulares nihil sunt nisi modi quibus Dei attributa determinato modo exprimuntur.* Zu diesen Definitionen treten Axiome: *Omnia quae sunt, vel in se vel in alio sunt; ex data causa determinata necessario sequitur effectus* u. a.

Der Mensch hat keinen freien Willen, da er nur ein Modus ist; er hält sich nur deshalb für frei, weil er sich zwar seiner Handlungen, nicht aber der determinierenden Ursachen bewußt ist. Die Freiheit, nach der der Weise streben muß, ist sehr verschieden von dem, was man gewöhnlich unter Freiheit versteht. Der Ungebildete und Unverständige glaubt frei zu sein, wenn er nach Willkür handeln kann; der Weise aber fühlt sich frei, wenn er einsieht, daß alle seine Handlungen Akte der Notwendigkeit sind, wenn er erkennt, daß er ein willenloser Faktor im großen Kausalzusammenhange ist.

Gutes und Böses sind nur relative Begriffe, nicht wirklich in den Dingen selbst, sondern von uns durch Vergleichung der Dinge gebildet. Gut ist, was uns nützlich ist, d. h. was unser Sein bewahrt und uns zu größerer Vollkommenheit bringt. Begierde, Lust und Unlust sind die drei primären Affekte, aus denen alle anderen Leidenschaften abzuleiten sind. Da nun unser wahres Sein Erkennen ist (dieses allein gibt uns den Trieb und die Kraft, uns zu allen Dingen in ein unserer Natur adäquates Verhältnis zu setzen) und da höchste Erkenntnis die Gottes ist, so liegt die höchste Tugend (= Kraft) notwendig unmittelbar in der Seligkeit, Gott zu erkennen und zu lieben und nach seinem Willen zu wandeln *(amor dei intellectualis)*. Die Gotteserkenntnis erlöst uns von den Leidenschaften, denn sie ist zugleich das höchste Gut, das Walten Gottes in uns *(amor intellectualis quo deus se ipsum amat)*. Die Seligkeit ist nicht ein der Tugend beigegebener Lohn, sondern sie selbst ist die Tugend. *Beatitudo non est virtutis praemium sed ipsa virtus.*

Tractatus politicus. Im Staate, der zum Schutze der Bürger geschaffen ist, darf niemand etwas gegen den Willen der Obrigkeit tun. Während es im Naturzustande Recht und Unrecht nicht gibt, setzt der Staat fest, was gut und böse ist. Aber der Staat, der wie der einzelne Mensch vom Selbsterhaltungstrieb geleitet wird, bedarf der Ordnung durch die Vernunft. Sie er-

weist die Notwendigkeit einer starken Staatsgewalt, aber zugleich den Vorzug einer demokratischen Regierung. Das Recht des Staates geht so weit wie seine Macht, auch den eigenen Bürgern gegenüber. Es findet aber seine Grenzen an der Unmöglichkeit, religiöse und wissenschaftliche Überzeugungen zu erzwingen. Wenn die Regierungen den Überzeugungen Zwang antun, so provozieren sie den Aufstand ihrer eigenen Bürger, welche stets die gefährlichsten Feinde der Regierungen sind.

e) **Gottfried Wilhelm Leibniz** (1646—1716), nächst Aristoteles der größte Polyhistor: Jurist, Diplomat, Historiker, Theologe, Mathematiker und Philosoph. Diese grenzenlose Universalität gibt seiner Arbeit etwas Zersplittertes und Fragmentarisches, zugleich aber eine außerordentliche Lebhaftigkeit und Freiheit in der Gedankenentwicklung. Geboren 1646 in Leipzig, disputierte er 1663 (17 Jahre alt) in Leipzig De principio individui zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde; 1666 Dr. jur. in Altdorf bei Nürnberg, 1670 Rat am höchsten Gerichtshofe des Kurfürstentums Mainz; 1676 Bibliothekar in Hannover. In diesem Jahre gelangte er zu seiner, wie jetzt nachgewiesen, selbständigen, mit Newtons Fluxionsrechnung sachlich übereinstimmenden, formell aber vollkommeneren Differentialrechnung, die er zuerst 1684 in den Acta eruditorum durch den Aufsatz: Nova methodus pro maximis et minimis veröffentlichte. Dem Herzog Ernst August von Hannover, in dessen Auftrag er Deutschland und Italien bereiste, nachdem er schon vorher in Frankreich, Holland und England mit den führenden Persönlichkeiten auf dem Gebiete der Mathematik und Physik (Huygens, Newton, Boyle), der Philosophie (Arnauld, Spinoza, Tschirnhausen, Collins) in Berührung gekommen war, sowie der Gemahlin des Herzogs, Sophie, und seiner philosophisch stark interessierten Tochter Sophie Charlotte, der Gemahlin des Kurfürsten (späteren Königs) Friedrich III. von Brandenburg, stand L. persönlich nahe. Im Jahre 1700 bewog er Friedrich III. zur Gründung der Akademie der Wissenschaften in Berlin, deren erster Präsident er auch wurde. Auch in Dresden, Wien und St. Petersburg versuchte L., doch ohne unmittelbaren Erfolg, Akademien ins Leben zu rufen. Ebenso blieb seine Arbeit an einer Reunion der katholischen und protestantischen Kirche ohne Resultat. Er wurde in den Adelsstand erhoben, zum Reichshofrat ernannt, arbeitete in den letzten Jahren in Hannover an seinen Annales Brunsvicenses und starb am 14. November 1716 ziemlich einsam, nachdem er bei Hofe in Ungnade gefallen war.

Leibniz hat seine Philosophie nicht in einem zusammenhängenden System dargelegt, obwohl ihr ein streng einheitlicher Gedankengang zugrunde liegt. In seiner schriftstellerischen Tätigkeit überwiegen die einzelnen Abhandlungen und Aufsätze, zuerst in den Acta eruditorum Lipsiensium, später in dem Journal des Savants veröffentlicht. Dazu kommen die sehr zahlreichen Briefe, die nicht selten einzelne Punkte seiner Lehre näher erörtern.

Die philosophisch wichtigsten Schriften sind: 1663: Disputatio metaphysica de principio individui. 1684 ff.: Abhandlungen in Acta erud. Lips., darunter Meditationes de cognitione, veritate et ideis und Nova methodus pro maximis et minimis. 1691: Abhandlungen im Journal des Savants. 1695: Système nouveau de la nature et de la communication des substances. 1704: Nouveaux essais sur l'entendement humain; doch erschien diese gegen Locke gerichtete Streitschrift erst 1765 aus dem Nachlaß. 1710: Essai de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Geschrieben auf Veranlassung der Königin Sophie Charlotte. 1714: La Monadologie.

Die bisher vollständigste Ausgabe ist die von Gerhardt, 7 Bde., 1875—1890; eine ausgewählte Ausgabe der philosophischen Hauptschriften in der PhBi., 2 Bände mit Einleitungen von Cassirer, L. 1904/06. Eine abschließende Gesamtausgabe wird von der Berl. Akad. d. Wissenschaften vorbereitet.

E. Dillmann, Eine neue Darstellung der Leibnizschen Monadenlehre, L. 1891. K. Fischer, Gesch. d. neuer. Philos., 3. Bd., 4. Aufl., Heidelberg 1902. L. Couturat, La logique de Leibniz, Paris 1901. E. Cassirer, Leibniz' System, Marburg 1902. Willy Kabitz, Die Philosophie des jungen Leibniz, Heidelberg 1909.

Die Zerstreutheit von Leibniz' Schriften, sowie der Umstand, daß ein großer Teil von ihnen nur handschriftlich aufbewahrt und erst im 19. Jahrhundert teilweise und noch nicht erschöpfend veröffentlicht wurde, hat ein wahres Verständnis und eine gerechte Würdigung seiner Lebensarbeit lange gehindert. Auch gegenwärtig sind die Auffassungen über die Struktur seines Systems geteilt. Nach dem älteren Versuch von Dillmann, der die Grundlagen seiner Monadenlehre in seiner Dynamik finden wollte, hat Couturat zeigen wollen, daß der Mittelpunkt von Leibniz' Denken und die Quelle all seiner Erfindungen mithin auch die Grundlage seines Systems, seine Logik ist. In der Anerkennung der entscheidenden Bedeutung der logischen Grundanschauungen für den Aufbau der Leibnizschen Metaphysik trifft mit ihm Cassirer zusammen, der aber von einer anderen Begriffsbestimmung der Logik, und zwar im Sinne der kritischen Erkenntnislehre Kants ausgeht, um so Leibniz als Mittelglied in der Entwicklung des Idealismus von Platon bis Kant zu erweisen. Nach ihm ging Leibniz von dem Funktionsbegriff der neueren Mathematik aus, den er als erster in seiner vollen Allgemeinheit erfaßte und in seiner Anwendung auf die Grundlagen der Philosophie stetig bereicherte. So ergibt sich ein notwendiger Fortschritt von der Mathematik zur Dynamik, von der Dynamik zur Grundlegung der Lehre vom Bewußtsein; so erweiterte sich der abstrakte Funktionsbegriff zum Harmoniebegriff der Ethik und Metaphysik. Ihm gegenüber hat Kabitz an der Hand ungedruckter Quellen die Entwicklungsgeschichte der Philosophie des jungen Leibniz untersucht und zu zeigen versucht, daß das System nicht auf logisch-kritischen Erwägungen sich aufbaut, sondern daß umgekehrt Leibniz' Logik auf metaphysischen Voraussetzungen beruht und von Metaphysik durchzogen ist. Und zwar sei die metaphysische Grundanschauung, von der L. ausgeht, daß die Wirklichkeit aus individuellen Substanzen zusammengesetzt sei und durchweg eine logisch-mathematische Struktur, eine vollkommene Vernunftgemäßheit aufweise. Dazu treten die Ideen einer vollkommenen Harmonie aller Dinge und der quantitativen und qualitativen Unendlichkeit des Universums und die mechanische Hypothese. Auf der Komplikation und Explikation dieser Grundgedanken, von denen sich keiner auf den anderen zurückführen läßt, beruhe die weitere Entwicklung seiner Welt- und Lebensanschauung zum System.

(Methode.) Die Prinzipien der Methoden sind: 1. Das Prinzip der Identität und des Widerspruchs, welches das Prinzip aller notwendigen Wahrheiten, d. h. der geometrischen und metaphysischen Axiome, ist. 2. Das Prinzip des zureichenden Grundes, nach welchem sich nichts ereignet, ohne daß es einen Grund gibt, weshalb es eher so als anders geschieht. Es ist das Prinzip der tatsächlichen Wahrheiten, welche nur zufällig sind, da ihr Gegenteil stets denkbar bleibt. 3. Das Prinzip der Kontinuität, nach welchem nichts sich sprungweise, sondern alles in allmählichen Übergängen vollzieht. 4. Das Prinzip der Individualität, nach welchem alles, was existiert, individuell ist und sich voneinander unterscheidet. Was nicht qualitativ unterscheidbar ist, ist absolut identisch: *principium identitatis indiscernibilium*. 5. Das Prinzip der Analogie, nach welchem wir alle andere Existenz als nur dem Grade nach von unsrer eigenen verschieden auffassen müssen.

(Nouveaux essais.) Es müssen die unbewußten Vorstellungen von den klaren Vorstellungen unterschieden werden.

Die notwendigen Wahrheiten, welche die logischen Voraussetzungen der Wissenschaft bilden, können nicht durch Abstraktion aus der Sinneswahrnehmung entstanden sein, da diese nur tatsächliche Wahrheiten liefert. Sie sind dem Geiste eingeboren, wenn ihm auch nicht von Beginn an bewußt. Den Grundsatz des Empirismus: Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu ist durch die Hinzufügung: nisi intellectus ipse zu ergänzen.

(Monadologie.) Die einfache unausgedehnte Substanz heißt Monade. Ihr Wesen ist tätige Kraft. *Als ich versuchte, die Prinzipien der Mechanik fester zu begründen, um von den empirisch erkannten Naturgesetzen Rechenschaft geben zu können, fand ich, daß die bloße Annahme einer ausgedehnten Masse nicht hinreicht, sondern daß noch der Begriff der Kraft hinzugenommen werden muß.* Es gibt unendlich viele solcher substanziellen Monaden; diese sind die Grundwesen des ganzen physischen und geistigen Universums. Der Raum ist nichts Reales; er bezeichnet nur die Beziehung der Dinge zueinander; er ist die Ordnung der gleichzeitig koexistierenden Dinge oder Phänomene, wie die Zeit die Ordnung der aufeinanderfolgenden Dinge ist. Ein leerer Raum existiert nicht; alles ist nach dem Prinzip der Kontinuität voll in der Natur und zusammenhängend. Was uns als ein Körper erscheint, ist in Wirklichkeit eine Vielheit einzelner Monaden; nur infolge der Verworrenheit unsrer sinnlichen Wahrnehmung erscheint uns diese Vielheit als ein kontinuierliches Ganzes. Die Teilbarkeit der Körper beweist, daß sie Aggregate von unausgedehnten Substanzen sind; es kann keine Atome, d. h. kleinste unteilbare Körper geben, da diese immer noch ausgedehnt, also noch Aggregate von Substanzen sein würden. Die wirklichen Substanzen, aus denen die Körper bestehen, sind einfach, unausgedehnt, unteilbar; außerdem unerzeugbar und unzerstörbar (d. h. nur durch Gott geschaffen und nur durch Gott zerstörbar).

Nach dem Prinzip der Individualität ist keine der unzähligen Monaden der andren gleich; sie sind alle voneinander qualitativ unterschieden. Nach dem Prinzip der Analogie müssen sie indes nach der Art unsres Ich vorgestellt werden; so sind sie lebendige seelische Wesen (die aristotelischen Entelechieen der Dinge). Die Sinnenwelt und die Materie ist nur Erscheinung; aber ein *phaenomenon bene fundatum.* Jede dieser unendlich vielen Monaden ist ein Mikrokosmus, ein Spiegel des Universums, und trägt die Allheit der Dinge ideell wie im Keime in sich. Die verschiedenen Monaden stellen das Universum mit verschiedengradiger Deutlichkeit vor. Ihr Leben besteht in einer fortwährenden Folge von Perzeptionen, d. h. helleren und dunkleren Vorstellungen von Zuständen ihrer selbst und aller übrigen (Spiritualismus). Nach dem Prinzip der Kontinuität sind ferner in der Welt alle Stufen von Vollkommenheit verwirklicht. Die Monaden untersten Ranges, die der Mineralien und Pflanzen, sind gleichsam schlafende

Monaden mit unbewußten Vorstellungen; in der Pflanze sind diese Vorstellungen bildende Lebenskräfte. Die höheren Monaden, die der Tierwelt, haben Empfindung und Gedächtnis. Die menschlichen Seelen, Monaden mit klaren und deutlichen Vorstellungen, haben als Vernunftwesen das Bewußtsein ihrer selbst und Gottes.

Da jede Monade als Einheit nach dem Prinzip vom zureichenden Grunde durch das Gesetz, das ihre Individualität ausdrückt, in all ihren Zuständen bestimmt ist (Determinismus), gibt es keine reale Wechselwirkung zwischen den Monaden. Die Monade 'hat kein Fenster'. Aber Gott hat die Harmonie des Weltalls vorausbestimmt (prästabiliert), so daß die Veränderungen aller Monaden mittels gegenseitigen Sichentsprechens ihrer Vorstellungen miteinander parallel gehen. Hiermit sind die Formeln einer neuen Lösung des psycho-physischen Problems gefunden. Der Okkasionalismus macht die alltäglichen Vorgänge zu Wundern, indem er Gott stets von neuem in den Naturlauf eingreifen läßt. Gott hat vielmehr Leib und Seele von Anfang an so geschaffen, daß beide voneinander unabhäng ihren eigentümlichen Gesetzen gehorchen, so daß sie jeden Augenblick in genauester harmonischer Übereinstimmung sind. Leib und Seele stimmen zusammen wie zwei gleichgestellte Uhren von gleichmäßigem Gange, die gleich anfangs so vollkommen genau gearbeitet worden sind, daß ihr gleichmäßiger Gang unverändert derselbe bleibt. Die Seele ist unsterblich. Der Tod besteht darin, daß die Seele einige Monaden ihres Lebens verliert und in einen Zustand zurückgeht, welcher dem ähnlich ist, in welchem sie sich vor ihrem Erscheinen auf dem Welttheater befand. Gott ist der zureichende Grund aller Monaden, die Urmonade (monas monădum), die primitive, einfache Substanz, deren Ausstrahlungen alle übrigen Monaden sind.

(Theodicee.) Gott sah unendlich viele Welten als möglich vor sich und wählte unter diesen die wirkliche als die beste; wäre eine bessere Welt möglich als die wirklich bestehende, so hätte Gottes Weisheit sie erkennen, seine Güte sie wollen und seine Allmacht sie schaffen müssen — Das metaphysische Übel, d. h. die Unvollkommenheit und Beschränktheit und Leidensfähigkeit der Dinge, ist von endlichen Wesen unzertrennlich; es ist durch die Existenz der Welt notwendigerweise selbst bedingt und daher von Gott unbedingt gewollt. Aus ihm ergibt sich als notwendige Folge das physische Übel (Leiden). Das moralische Übel ist von Gott zugelassen, weil ohne Böses keine Freiheit und Selbstbestimmung und ohne Freiheit keine Tugend ist.

III. Das achtzehnte Jahrhundert.

Das 18. Jahrhundert ist das Zeitalter der Aufklärung. Diese geht von England, von John Locke und Newton aus, deren Hauptwerke in den Jahren, da Wilhelm in England landete und den Thron bestieg, erschienen. Obwohl Locke zeitlich noch dem 17. Jahrhundert zugehört, bezeichnen seine Untersuchungen über den menschlichen Verstand wie seine Briefe über die Toleranz ihren Anfang (1689). Durch Voltaire und Montesquieu, die zwischen 1726 und 1729 in England waren, wurden die Ideen der Aufklärung nach Frankreich getragen, wo sie durch Fontenelle (1657—1757) und Pierre Bayle (1647—1705) vorbereitet waren. In Deutschland kann der Beginn der Aufklärung mit der Thronbesteigung Friedrichs des Großen und dem Auftreten Lessings angesetzt werden. Durch Voltaire und die französischen Freunde Friedrichs des Großen ist sie von der französischen Aufklärung abhängig; geringer waren ihre Beziehungen zu England, die durch die Göttinger Schule, aber stärker noch durch Shaftesburys Schriften vermittelt waren. Den Höhepunkt und Abschluß der deutschen Aufklärung bildet Kant.

Der Grundzug der Aufklärung ist die Überzeugung von der Souveränität der Vernunft und Wissenschaft. Hierin lag negativ die Auflehnung gegen jedes auf Autorität oder Offenbarung gegründete Wissen wie die Forderung der Unterordnung der Religiosität unter das vernünftige Denken und das moralische Handeln. Positiv entsprangen hieraus die Ideale eines unbeschränkten Fortschritts der Menschheit durch Erweiterung der Kenntnis, Beherrschung der Natur, Leitung des politischen, sozialen, wirtschaftlichen Lebens und der Erziehung durch die Wissenschaften. So soll Philosophie allenthalben in das Leben reformierend eingreifen. Um in den weitesten Kreisen werben zu können, verzichten die Führer der Aufklärung mehr und mehr auf die strenge Form der Wissenschaft. Indem sie endgültig der Nationalsprache sich bedienen, versuchen sie durch immer zunehmende Popularisierung die weiteste Anteilnahme zu erwecken. Die radikale Tendenz der Aufklärung tritt am schärfsten in Frankreich (Freiheit und Gleichheit; Voltaire: écrasez l'infâme) hervor, während sie in Deutschland von vornherein mit einer größeren Achtung vor dem geschichtlich Gegebenen verbunden war. Gleichwohl mußte sie auch hier durch ihre einseitige Bewertung der Vernunft, ihre grundsätzliche Verkennung des Individuellen und Irrationalen eine Gegenbewegung hervorrufen. So richteten sich (wie in England Shaftesbury, in Frankreich Rousseau) gleichmäßig die Literatur des „Sturm und Drang" und gewisse religiös-mystische Strömungen (Pietisten, Herrenhuter) gegen sie; ihren höchsten Ausdruck fand diese Opposition in der Romantik.

H. Hettner, Literaturgeschichte des 18. Jahrh., 3 Bde., 5. Aufl., Braunschweig 1894. Ph. Damiron: Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au 18ième siècle 1858—64. W. Dilthey, Die Berliner Akademie usw. Deutsche Rundschau, 1900—1901.

A. Die englische Aufklärung.

L. Stephen, History of english thought in the 18 century, London 1876.

a) Der Empirismus. In England gelangte die durch Bacon vermittelte nominalistische und terministische Erkenntnislehre des späteren Mittelalters zur Entwicklung; sie ist dort gegenüber dem Rationalismus der kontinentalen Schulen bis zur Gegenwart vorherrschend geblieben.

John Locke (1632—1704) wurde zu Wrington bei Bristol geboren. Er empfing im Christchurch-College zu Oxford seine erste Bildung, wo ihn Medizin und beschreibende Naturwissenschaften anzogen. Durch seine Beziehung zu dem Hause des ihm nahe befreundeten Earl of Shaftesbury, dessen 16jährigen Sohn er erzog, wurde er in die wechselvollen politischen Schicksale dieses Staatsmannes verflochten. Nachdem er unter Shaftesbury zweimal

höhere amtliche Stellungen bekleidet hatte, folgte er seinem abgesetzten Gönner nach Holland. Als dann in England durch die Revolution von 1688 das absolutistische Regiment gestürzt wurde und Wilhelm von Oranien den englischen Thron erhielt, kehrte Locke in seine Heimat zurück, wo er von dem neuen Könige, dessen liberalistische Politik Locke theoretisch vertrat, in verschiedenen amtlichen Stellungen verwendet wurde. Den Rest seines Lebens verbrachte er größtenteils in Oates in der Grafschaft Essex im Hause des Sir Francis Masham, wo er 1704 starb.

Werke: 1689: Epistola de tolerantia. Two treatises on government. 1689—90: An essay concerning human understanding (in den Grundzügen schon 1670 entworfen). 1693: Some thoughts on education. 1695: The reasonableness of Christianity.

Gesamtausgabe: Works, 1854, 9 Bde. Philosophical Works, 2 Bde, London 1877. Deutsche Übersetzung des Essay in d. PhBi. u. UnBi.

E. Fechtner, J. Locke, Ein Bild aus den geistigen Kämpfen Englands im 17. Jahrhundert, Stuttgart 1898. K. Fischer, Gesch. d. neuer. Phil. Bd. 10: Bacon und seine Schule, 3. Aufl., Heidelberg 1904. Thomas Fowler, John Locke, London 1880. A. Riehl, Der philosophische Kritizismus, 2. Aufl., Bd. 1, L. 1908.

Lockes Stellung und Bedeutung innerhalb der aufklärerischen Bewegung ist unbestritten. Dagegen unterliegt der bestimmtere Sinn seiner Erkenntnistheorie noch der Diskussion. Vor allem ist der schwierige Begriff der „Reflexion" verschiedener Deutung fähig, und je nachdem wird Locke als Typus des extremen Empirismus oder Sensualismus oder Psychologismus, aber auch des Kritizismus (Riehl) aufgefaßt.

Abhandlung über den menschlichen Verstand. Die Aufgabe ist, *die Art und Weise, wie der Verstand zu seinen Begriffen von Objekten gelangt, zu erklären, den Grad der Gewißheit unserer Erkenntnis zu bestimmen, die Grenzen zwischen Meinen und Wissen zu erforschen und die Grundsätze zu untersuchen, nach welchen wir in Dingen, wo keine gewisse Erkenntnis stattfindet, unseren Beifall und unsere Überzeugung bestimmen sollten.*

(1. Buch): Es gibt keine angeborenen Ideen und Grundsätze. Selbst wenn eine allgemeine Übereinstimmung über gewisse Ideen bestände, würde sie nicht das Angeborensein der betreffenden Ideen beweisen. Nun sind aber nicht einmal die theoretischen Fundamentalsätze, wie der Satz der Identität und der Satz des Widerspruchs, allgemein gewußt und anerkannt. Auch angeborene praktische Grundsätze gibt es nicht; denn es gibt keine allgemeine moralische Regel, die bei allen Völkern Geltung hätte. Aus gleichem Grunde ist auch die Gottesidee nicht angeboren.

(2. Buch): *Auf Erfahrung ist alle unsre Erkenntnis gegründet, und von ihr leitet sie sich im letzten Grunde her.* Die Erfahrung aber ist eine zweifache, eine äußere und eine innere, Sensation und Reflexion, je nachdem sie die äußeren, wahrnehmbaren Gegenstände oder die inneren Tätigkeiten unsres Geistes (das Perzipieren, Behalten, Vergleichen usw.), unsres Wollens und die Zustände unsres Gemütes (wie Befriedigung und Unbehagen) unsrer Erkenntnis zuführt. Sensation und Reflexion sind jedoch nur die Quelle der einfachen Ideen (simple ideas), die streng von den zusammengesetzten Ideen (complex ideas) zu unter-

scheiden sind, deren Quelle weder Sensation noch Reflexion, sondern der Verstand ist.

Die zusammengesetzten Ideen zerfallen 1. in Modi, d. h. diejenigen Verbindungen einfacher Ideen, die nicht für sich bestehend, sondern als an einem anderen (einem Dinge als Träger derselben) vorkommend gelten; 2. Relationen (oder Verhältnisse, Beziehungen), die nicht Abbilder wirklicher Dinge, sondern immanente Verstandesprodukte sind, und 3. endlich die der Substanz. Da wir bemerken, daß gewisse Qualitäten stets zusammen erscheinen, so legen wir denselben als Grund ihrer Einheit ein Substrat unter. Aber diese Idee kommt nicht durch Sensation oder Reflexion in den Geist, sie gehört zu den Begriffen, *die der Geist von sich aus hat.* Was und wie die Substanz an sich ist, genauer zu bestimmen, übersteigt die Macht der menschlichen Erkenntnis; sie bleibt aber als Grundbegriff gleichwohl bestehen.

In den Körpern selbst sind wirklich: Größe, Gestalt, Zahl, Lage, Bewegung oder Ruhe. Dieses sind *erste, ursprüngliche und reale Qualitäten der Körper* (original oder primary qualities), und unsre Vorstellungen von ihnen sind adäquate Abbilder. Eine zweite Gruppe von Ideen, wie die Vorstellungen von Farben, Tönen, Gerüchen, Wärmeempfindungen usw. sind nicht in den Körpern selbst, sondern nur in der Seele. Dieses sind abgeleitete oder sekundäre Eigenschaften (secondary qualities).

(3. Buch): Die Worte sind bloße Zeichen für Vorstellungen, ja für die Dinge selbst. Indem man eine Anzahl ähnlicher Dinge auf dem Wege der Abstraktion zu einer Allgemeinvorstellung zusammenfaßt, entstehen Art- und Klassenbegriffe, die aber nur Gebilde unsres Geistes sind und nur nominale Bedeutung haben.

(4. Buch): Ideen oder Vorstellungen sind für sich genommen noch keine Erkenntnisse. Wahrheit oder Falschheit kommt nicht ihnen selbst zu, sondern nur ihrer Verbindung in Urteilen. So besteht alle Erkenntnis in Urteilen. Es gibt drei Grade der Erkenntnis. Ihr erster und höchster Grad ist das intuitive, unmittelbar anschauliche Wissen. Der zweite Grad ist das demonstrative Wissen, das nur mit Hilfe gewisser vermittelnder Zwischenvorstellungen entsteht. Der dritte Grad, das sensitive Wissen, gelangt nur zu hoher Wahrscheinlichkeit. Seinen Gegenstand bildet das Dasein der körperlichen Dinge außer uns, die wir nur mittels unsrer Sinne erkennen. Das Dasein äußerer Dinge ist nicht streng zu beweisen, freilich auch nicht streng zu bestreiten. Doch ist es töricht, für alles strenge Beweise zu verlangen. Dagegen gibt es in der Moralwissenschaft, in der natürlichen Theologie und in der Mathematik strenge Gewißheit.

Ethik und Theologie. Ihrer Form nach gehören sie beide in die Gruppe der demonstrativen Wissenschaften. Die

Realität der moralischen Ideen ist völlig unabhängig davon, ob die menschlichen Handlungen sich wirklich nach ihnen richten oder nicht. Für sie ist nicht die Erfahrung die maßgebende Grundlage. Auch das Dasein Gottes ist Gegenstand demonstrativer Erkenntnis. Als Mittel dieser Erkenntnis dient der kosmologische sowie der physikotheologische Gottesbeweis. Der Kern der Religion liegt in dem moralischen Verhalten. Für Offenbarung kann nichts gelten, was gesicherter Vernunfterkenntnis widerstreitet. *Die Vernunft muß schließlich überall unser Richter und Führer sein.* Doch darf man nicht Widervernünftiges (contrary to reason) mit Übervernünftigem (above reason) verwechseln. Die Sittlichkeit ist auf Lust und Schmerz, d. h. auf die Folgen unsrer Handlungen gegründet.

Staatslehre. Der Absolutismus, sowohl der despotische des Hobbes wie der patriarchalische des Filmer (1604—1647), der in der Schrift 'Patriarcha' das Königtum für eine von Gott an Adam übertragene und von diesem vererbte Gewalt charakterisiert hatte, ist unhaltbar. Der Staat ist als durch die freie Übereinkunft seiner Glieder gegründet zu betrachten; durch ihn werden die natürlichen Rechte geschützt, nicht aufgehoben. Die oberste Gewalt ist die gesetzgebende, die durch die Gesamtheit ihren gewählten Vertretern übergeben ist. Dieser Gewalt untergeordnet und von ihr getrennt sind die beiden ausführenden Gewalten, die zum Besten des allgemeinen Wohls in einer Person (der des Königs) zu vereinigen sind: die exekutive (Verwaltung und Rechtspflege), die die Gesetze ausführt, und die förderative, die das Gemeinwesen gegen äußere Feinde verteidigt. Der Fürst steht unter dem Gesetz. Gegen einen seine festgelegten Rechte überschreitenden Machthaber ist die Revolution berechtigte Notwehr des Volkes. Im Staat soll der Gedanke der Toleranz und Humanität herrschen. Nur der Atheist verdient keine Duldung. Staat und Kirche sind völlig voneinander geschieden. Die Aufgabe des Staates bildet die Pflege des leiblichen, die der Kirche die Förderung des seelischen Wohles.

Lockes Schriften fanden zahlreiche Kritiker; unter ihnen ragt hervor der Bischof Peter Brown (1669—1735), der sich gegen die Scheidung von Sensation und Reflexion wendet. Andrerseits treten zahlreiche Versuche einer Fortbildung von Lockes Standpunkt hervor. So entwickelt Richard Burthogge (gest. 1694; Essay upon reason and the nature of spirits, 1694) im Anschluß an ihn eine erkenntnistheoretische, spiritualistisch begründete Metaphysik.

Der bedeutendste Fortbildner Lockes ist **George Berkeley** (1685—1753), mehrere Jahre in Rhode-Island, um dort das Christentum und die Zivilisation zu verbreiten, seit 1734 Bischof zu Cloyne. Schriften: 1709: Essay towards a new theory of vision. 1710: Treatise concerning the principles of human knowledge. 1713: Three dialogues between Hylas and Philonous. 1732: Alciphron (deutsch 1737). 1744: Siris. In dem letzten Werk bildete B. den von ihm entwickelten Immaterialismus zu einer platonisierenden Metaphysik um, indem er eine neue Auffassung vom Wesen des Geistes, des mensch-

lichen wie göttlichen, zugrunde legte, der nicht nur als passives Vermögen, sondern als selbsttätiger und schöpferischer Verstand zu denken ist.

Gesamtausgabe: Works ed. Fraser, 2. Aufl., Oxford 1901, 4 Bde. (darin Leben und Briefe). Deutsche Übersetzung der Hauptwerke in d. PhBi.

A. C. Fraser, Berkeley, London 1881. G. Lyon, L'Idéalisme en Angleterre au XVIII. siècle, Paris 1888. Theodor Loewy, Der Idealismus B.s in den Grundlagen untersucht, Sitzungsber. der Wiener Akad. der Wissensch., 1891.

(Neue Theorie des Sehens.) Entfernungen sind an sich keine Reize, also können Tiefenvorstellungen nicht ursprünglich sein, sondern müssen sich aus der Verbindung von Empfindungen ableiten lassen. Diese sind in der Assoziation von Tast- und Bewegungsempfindungen und gewissen Gesichtsempfindungen zu suchen. Diese Verbindung ist aber keine logisch notwendige, sondern beruht auf Übung und Gewohnheit.

(Prinzipien der menschlichen Erkenntnis.) Alle Dinge, die wir sehen und fühlen, sind nur Sinnesempfindungen, nur Vorstellungen (Ideen). Aber in allen Vorstellungen stellen wir uns nur ein Einzelnes vor. Niemand kann sich etwas Allgemeines, eine abstrakte Idee vorstellen oder eine solche wahrnehmen. Es gibt keine abstrakten, allgemeinen Ideen, wie z. B. Mensch, Dreieck. Nur insofern kann eine Einzelvorstellung allgemein sein, als sie eine ganze Art, die mit demselben Worte bezeichnet wird, repräsentiert. Zu diesen aus einzelnen Wahrnehmungen abstrahierten Allgemeinideen gehören auch die primären Eigenschaften Ausdehnung, Bewegung, Solidität; daher dürfen auch sie nicht hypostasiert werden.

Unsere Ideen sind nicht allein das einzig Erkennbare, sondern auch das einzig Existierende: es gibt nichts als Geister und deren Vorstellungen. *Esse est percipi.* Unter den Ideen sind solche, die von uns selbst, von unsrer Willkür abstammen, die bloße Einbildungen sind, von denen zu unterscheiden, die ohne unser Zutun und mit Notwendigkeit auftreten. Diese notwendigen Ideen werden von Gott hervorgebracht. Sie sind die eigentlichen Realia. Das zusammenhängende Ganze dieser gottgesetzten Ideen bezeichnen wir als Natur, die planvolle Harmonie und Ordnung ihrer Aufeinanderfolge als Naturgesetz. Alles existiert nur durch seine Teilnahme an dem einen, allumfassenden, allwirkenden Weltgeist oder Gott, der nicht eine Welt realer Körper, sondern eine Welt der Geister geschaffen hat.

David Hume (1711—1776), geb. in Edinburg, lebte 1734—37 in Frankreich, beschäftigt mit der Ausarbeitung seines ersten, wenig beachteten Werkes: A treatise on human nature. Im Jahre 1746 soll sich H. vergeblich um das Lehramt der Moralphilosophie in Edinburg beworben haben. 1747 begleitete er als Sekretär den General St. Clair nach Wien und Turin, wo er die bedeutungsvolle Umarbeitung seines Erstlingswerkes vornahm. Als Bibliothekar in Edinburg (seit 1752) benutzte er die ihm zugängliche Fülle literarischer Hilfsmittel zu historischen Studien. Als er 1763 mit dem Grafen von Hertford, der zum Abschluß des Friedens nach Versailles ging, in Paris eintraf, fand er eine glänzende Aufnahme und lernte Rousseau und die Enzyklopädisten kennen. Die anfangs innige Freundschaft mit Rousseau, der ihn auch nach England zurückbegleitete, löste sich bei dessen krankhaft miß-

trauischem Charakter und ungezügeltem Temperament bald auf. 1767—68 stand Hume wieder in staatlichen Diensten; als Unterstaatssekretär leitete er die diplomatische Korrespondenz Englands, lebte dann von 1769 als Privatmann in Edinburg.

Werke: 1738—40: A treatise on human nature, 3 Bde. (Erörtert in 4 Abschnitten: Ursprung und Zusammensetzung der Vorstellungen, die Vorstellungen von Raum, Zeit, Existenz, die Begriffe von Wissen und Wahrscheinlichkeit und die skeptischen und anderen Systeme der Philosophie.) 1741—42: Essays moral and political (anonym). 1748: Enquiry concerning human understanding, die bedeutendste der aus der Umarbeitung des treatise hervorgegangenen Abhandlungen. 1751: Inquiry concerning the principles of morals. 1752: Political discourses, mit großem Beifall aufgenommen. 1754—62: History of England. 1757: Natural history of religion, die ihm in England ebenso viele Angriffe wie in Frankreich Anerkennungen erwarb. 1779 (posthum): Dialogues concerning natural religion.

Gesamtausgabe: Humes philosophical works ed. Green & Grose 1874/75, 4 Bde., die philosophischen Werke deutsch in d. PhBi., der Treatise von Th. Lipps 1906.

F. Jodl, Leben und Philosophie David Humes, Halle 1874. A. Meinong, Hume-Studien, Wien 1878—82. G. v. Gizycki, Die Ethik D. H.s in ihrer geschichtlichen Stellung, Breslau 1878. T. Huxley, Hume, London 1879. R. Hönigswald, Die Lehre Humes von der Realität der Außendinge, Be. 1904. A. Riehl, Der philosophische Kritizismus, 2. Aufl., Bd. 1, L. 1908. A. Thomson, D. H., sein Leben und seine Philosophie, Bd. I, deutsch, Be. 1912.

Hume ist der bedeutendste englische Philosoph der neueren Zeit. Aber auch als theologischer Schriftsteller und als Historiker nimmt Hume einen hohen Rang ein. Den kritischen Empirismus Lockes bildete Hume in dem Sinne eines kritischen Positivismus fort. Wenn er sich selbst als einen akademischen Skeptiker bezeichnete, so wollte er hiermit nur einen historischen Anschluß an jene Schule des Altertums suchen, welche eine Theorie der Wahrscheinlichkeit als Grundlage unsrer Erfahrungserkenntnis ausgebildet hatte. Das Problem Humes ist der Begriff der Erfahrung, der auch der Ausgangspunkt Lockes gewesen war. Sein Einfluß auf die Entwicklung der theoretischen Philosophie (Kant) ging wesentlich von dem Inquiry aus, in welchem vornehmlich das Kausalprinzip analysiert wurde. In dem umfassenderen Treatise hatte er dagegen auch den Substanzbegriff. den Seelenbegriff und die Grundlagen der Mathematik der Kritik unterworfen.

(Untersuchung über den menschlichen Verstand.) Alle unsre Vorstellungen (ideas) entspringen aus Empfindungen (impressions); diese sind der Prüfstein für die Gültigkeit unsrer Erkenntnis. Es ist aber zwischen begrifflichem Wissen, das in der Beziehungsstiftung zwischen Ideen besteht, und der Erkenntnis von Tatsachen zu unterscheiden. Zu jener Art gehören Geometrie, Algebra, Arithmethik. Ihre Behauptungen nehmen auf die Dinge keine Rücksicht. In bezug auf ihre Gewißheit ist es gleichgültig, ob in der Welt etwas existiert, was ihnen entspricht. Aber die Erkenntnis von Tatsachen besitzt keinen notwendigen Charakter, da sie immer von der sinnlichen Wahrnehmung abhängig bleibt. Das Gegenteil einer Tatsache bleibt stets vorstellbar. Daß die Sonne morgen nicht mehr aufgehen wird, ist genau so möglich, wie die Behauptung, daß sie aufgehen wird

Worauf gründet sich dann aber die Notwendigkeit, die wir doch über den Zusammenhang und die Aufeinanderfolge der Tatsachen behaupten? Wie alle Vorstellungen, so stammt auch die der Kausalität aus der Erfahrung. Sie ist kein Denkgesetz.

Es ist ausgeschlossen, daß man ohne die Hilfe von Erfahrung und Beobachtung angeben kann, aus welcher Ursache irgendeine Wirkung erfolge oder welches diese Wirkung sei. Was uns aber die reine Erfahrung zeigt, ist nichts als das Beisammen oder die zeitliche Sukzession der Erscheinungen und Vorgänge. Die Kraft, welche das zweite Ereignis aus dem ersten hervortreibt, wird nicht wahrgenommen, sondern zur Wahrnehmung hinzugedacht. Wenn wir dies tun, folgen wir einem bloßen psychologischen Zwang. Daß wir von der Wirkung auf die Ursache und umgekehrt schließen, ist nur ein Sonderfall einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit in der Verbindung und Vergesellschaftung unsrer Vorstellungen. Unsre Ideen assoziieren sich auf dreifache Weise: 1. nach ihrer Ähnlichkeit; 2. nach ihrer Verbindung in Zeit und Raum; 3. nach ihrem Kausalnexus. Diese Gesetze der Ideenassoziationen in der geistigen Welt sind den Attraktionsgesetzen in der körperlichen Welt entsprechend. Die Kausalassoziation beruht auf der Macht der Gewohnheit und dem daraus entspringenden Glauben (belief). Gewohnheit *ist die große Führerin im Leben.* Sie allein *macht uns unsre Erfahrung nützlich und läßt uns in der Zukunft einen gleichen Lauf der Ereignisse erwarten, wie in der Vergangenheit geschehen.*

(Die Prinzipien der Moral.) Die Moral beruht nicht auf Vernunft, sondern auf den Gefühlen und Leidenschaften, die die letzten Triebfedern alles Tun und Handelns sind. Gut und böse gibt es nur für fühlende Wesen. Der sittliche Wert der Handlungen bestimmt sich durch ihren Erfolg: wir billigen sie, wenn sie den Handelnden oder andere irgendwie fördern; wir verurteilen sie, wenn sie ihnen schaden. Das Gefühl, das der Billigung zugrunde liegt, ist nicht rein selbstisch; es ist vielmehr die Sympathie (fellow feeling), aus der sich durch Gewohnheit die weiteren moralischen Begriffe entwickeln.

(Religionslehre.) Man darf nicht von der Welt auf einen Weltbaumeister schließen, da unser Schließen von einer Wirkung auf eine bestimmte Ursache nur eine Assoziation von Vorstellungen auf Grund erfahrungsmäßiger Analogien ist und demnach nur so weit reicht, als Analogien vorhanden sind; diese aber fehlen bei dem Schluß auf den Welturheber, weil die Weltentstehung ein wegen seiner Singularität unvergleichlicher Fall ist. Könnte ferner nicht die scheinbare Zweckmäßigkeit, welche die Hauptstütze des teleologischen Gottesbeweises ist, auch die bloße Folge eines glücklichen Zufalls sein, indem unter den unendlich vielen möglichen Kombinationen der Weltelemente sich endlich einmal eine so glückliche traf, daß ihre Formen konstant blieben? Auch die Zweckmäßigkeit der Welt selbst kann in Zweifel gezogen werden. Beobachtet man, wie es in der Welt zugeht und was sie selbst ist, so könnte man sie eher für den Erstlingsversuch eines Anfänger-Gottes oder für das altersschwache Produkt eines

Greisen-Gottes als für das Werk eines allmächtigen, durch Weisheit und Wohlwollen geleiteten göttlichen Wesens halten.

Die Quellen der Religion sind die Leidenschaften des Gemütes und die Einbildungen der Phantasie. Furcht und Hoffnung trieben von Anfang an die Menschen dazu, in den Naturmächten, denen sie preisgegeben waren, Götter zu sehen, die der anthropomorphisierende Zug der Phantasie zu persönlichen Wesen mit bestimmten Einzelzügen verkörperte. Daraus aber ergibt sich, daß die älteste Religion nicht ein rationaler Monotheismus und nicht mit der deistischen Vernunftreligion identisch gewesen sein kann. Ein roher, abergläubischer Polytheismus ist als Urreligion anzusehen. Aus so niederen Anfängen ist dann der Monotheismus herausgewachsen, bei dem aber, und zwar je reiner und erhabener er ist, das Volk um so weniger stehen bleiben kann.

b) Die Cambridger und die Schottische Schule. Sowohl gegenüber dem Empirismus, der in der englischen Erkenntnistheorie die Oberhand behielt, als auch gegenüber dem Materialismus (Hobbes) und dem Skeptizismus (Hume) versuchten immer wieder Denker, den Idealismus und Rationalismus zur Geltung zu bringen. So unternahm die Cambridger Schule, auf der Grundlage umfassender historischer Gelehrsamkeit, durch den Rückgang auf platonische Grundgedanken die Überwindung der mechanischen Weltanschauung und die Verteidigung des Christentums, während die spätere Schottische Schule vor allem in der Entwicklung der Lehre vom 'common sense', d. h: vom gesunden Menschenverstand, und den in ihm gegebenen intuitiven Wahrheiten ihre Hauptaufgabe erblickte.

J. Tulloch, Rational theology and christian philosophy in England in the 17. century 1872. G. von Hertling, Locke und die Schule von Cambridge, Freiburg i. B. 1892. J. M'Cosh, The scottish philosophy biographical, expository, critical, 1875. A. Seth, Scottish philosophy, 1890.

Der Begründer und Hauptvertreter der Cambridger Schule ist **Ralph Cudworth** (1617—1688; Professor in Cambridge). Hauptwerk: 1678: The true intellectual system of the universe, wherein all the reason and the philosophy of atheism is confuted. (Über ihn H. v. Stein in: Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus, Bd. 3, S. 160ff.; C. E. Lowrey, The philosophy of R. C., 1885.) Weiter gehören zu ihr: Richard Cumberland (1632—1719). Werk: 1672: De legibus naturae disquisitio philosophica. (Über ihn Frank E. Spaulding, R. C. als Begründer der engl. Ethik, 1894.) Henry More (1614—1687). Hauptwerke: Enchiridion metaphysicum 1671 und Enchiridion ethicum 1668.

Der Begründer der schottischen Schule ist **Thomas Reid** (1710—1796; Professor in Glasgow). Hauptwerke: 1764: An inquiry into the human mind on the principles of common sense; 1785: Essays on the intellectual powers of man; 1788: Essays on the active powers of man. Weiter gehören ihr an: James Beattie (1735—1803): 1770: Essay on the nature and immutability of truth in opposition to sophistry and scepticism. Dugald Stewart (1753—1828); Reids Hauptschüler. Elements of the philosophy of the human mind. 1. Band 1792 (deutsch von Sam. Wilh. Lange 1794). 2. Band 1814, 3. Band 1827; Outlines of moral philosophy 1793. Thomas Brown (1778—1820): am wichtigsten die nachgelassene Schrift 1820: Lectures on the philosophy of human mind.

c) Der Deïsmus. Die Auseinandersetzung der Religion mit der Naturwissenschaft brachte zuerst in England den Standpunkt hervor, der als Deïsmus eine natürliche Erkenntnis Gottes lehrt, dessen Offenbarung Natur und

Welt sind. So hält der Deïsmus die Trennung von Welt und Gott aufrecht; aber indem er die Welt als eine vollkommene Maschine faßt, bestreitet er das Eingreifen Gottes in den Gang der Maschine.

V. Lechler, Geschichte des englischen Deïsmus, Stuttgart 1841. Carrau, La philosophie religieuse en Angleterre, Paris 1888.

Erster Vertreter des Deïsmus war Herbert von Cherbury (1581 bis 1648). Hauptwerk: 1624: De veritate; sodann 1645: De religione gentilium errorumque apud eos causis.

C. Güttler, Ed. Lord H. v. Ch., Ein kritischer Beitrag zur Geschichte des Psychologismus und der Religionsphilosophie, München 1897.

John Toland (1670—1722). Hauptwerk: 1696: Christianity not mysterious; sodann 1704: Lettres to Serena, an Sophie Charlotte, Königin von Preußen, gerichtet und das pantheistisch gehaltene Pantheistikon von 1720. Anthony Collins (1676—1729); 1713: A discourse of freethinking, occasioned by the rise and growth of a sect call'd freethinkers. W. Wollaston (1659—1724); 1722: The religion of nature delineated. Matthews Tindal (1656—1733); 1730: Christianity as old as the creation; or the gospel a republication of the religion of nature (deutsch von Lorenz Schmidt, 1741). Der Staatsmann Lord Bolingbroke (Henry St. John 1677—1751), dessen von dem Dichter David Mollet 1753—54 in 5 Bänden herausgegebene Werke bald darauf von der großen Jury zu Westminster als dem Glauben, den Sitten und der öffentlichen Wohlfahrt gefährlich verdammt wurden. Voltaire war ein großer Bewunderer Bolingbrokes.

d) Moral- und Lebensphilosophie. Neben der Erkenntnistheorie bildet die Entwicklung der Lebens- und Moralphilosophie die höchste Stufe der englischen Aufklärung. Ihr Ausgangspunkt liegt in Shaftesbury; er ist der führende Geist, von dem alle wirksamen Anregungen ausgehen. Aber auch Hume greift bedeutungsvoll ein. Diese Lebensphilosophie geht jedoch über die Entwicklung einer Moraltheorie weit hinaus. Indem sie einerseits alle Kulturerscheinungen, Wirtschaft, Recht, Kunst usw., in den Bereich ihrer Zergliederung zog, bildete sie andererseits in der Assoziationspsychologie das wichtigste Hilfsmittel zu dieser Erkenntnis aus.

James Mackintosh, On the progress of Ethical philosophy, chiefly during the XVIIth and XVIIIth centuries, ed. by Will. Whewell, 1872.

Anthony Ashley Cooper, Graf von Shaftesbury, geb. 1671. gest. 1713 in Neapel.

Seine Schriften erschienen gesammelt 1711: Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times.

Übersetzungen: Der Brief über den Enthusiasmus und die Moralisten (deutsch mit histor.-kritischer Einleitung von M. Frischeisen-Köhler, PhiB. 1909); Abhandlung über die Tugend (deutsch von P. Ziertmann, PhiB. 1905). Eine alte, vollständige Übersetzung 1776, Leipzig.

Georg v. Gizycki, Die Philosophie Sh.s, L. 1876. Th. Fowler, Sh. and Hutcheson, London 1882.

Die bedeutende geschichtliche Stellung, die Shaftesbury neben Locke einnimmt, ist erst in neuerer Zeit erkannt worden. Sh. hat auf das ganze 18. Jahrhundert, zum Teil vermittelt durch Hutcheson, einen weit reichenden Einfluß, vor allem auch auf die deutsche klassische Literatur, auf Wieland, Herder, den jungen Schiller und Goethe ausgeübt. Daß der ästhetische Panentheismus, den er in freier Form als eine zusammenhängende Lebens- und Weltansicht entwickelte, nicht, wie behauptet wurde, durch eine Abhängigkeit von Spinoza bestimmt wurde, kann als erwiesen gelten. Es ist vielmehr im höchsten Maße wahrscheinlich, daß er hauptsächlich (von Platon und Plotin abgesehen) durch Giordano Bruno beeinflußt worden ist. Shaftesbury ist das wichtigste Mittelglied in der Entwicklung der Weltauffassung, die in Parallelität zu der Ausbildung des Pantheismus durch Spinoza verlief, um dann mit dieser sich vereinend in Herder und Goethe zu münden.

(Untersuchung über Tugend und Verdienst.) Das sittliche Leben ist selbständig und von der Religion unabhängig. Die geselligen Triebe sind neben den egoistischen ursprünglich. Das moralische Urteil ist nichts Ursprüngliches; es ist ein bloßer Reflexionsaffekt, abgeleitet aus der Reflexion auf das Verhältnis der Selbsttriebe und geselligen Triebe. Das Sittlich-Schöne ist der Ausdruck einer edlen, auf Harmonie zwischen Eigenwohl und Gemeinwohl gerichteten Gesinnung, die in jedem Beobachter unmittelbares Wohlgefallen erweckt.

(Die Moralisten.) Die Welt ist mehr als ein System des Verstandes; sie ist durch keine Metaphysik zu begreifen. Uns ist allein möglich, den Sinn des Ganzen ahnungsvoll zu verstehen. Das Übervernünftige in ihr ist nicht auf logische Formeln zu bringen; aber es offenbart sich in ihrem Leben, ihrer Harmonie; in der künstlerischen Betrachtung wird es am reinsten erfaßt. Die neue Naturwissenschaft ist selbst ein Zeugnis für die Gesetzmäßigkeit und die Einheit des Systems, die in dem Zusammenhang aller seiner Teile untereinander sich offenbart. Aber Gott kann nicht als Weltenbaumeister von seinem Werke getrennt werden. Der universale Geist, welcher der Natur zugehört, muß als ihr selber innewohnend gedacht werden, wie das Ich den Körper beseelt. Er erfüllt den unendlichen Raum. Er wirkt als bildende Kraft gestaltend in allem. Das mechanische Geschehen ist nur ein Sonderfall. Ist die Welt eine Maschine, so ist sie eine solche in dem Sinne, in welchem auch die Tiere und die Pflanzen Maschinen sind, und so hat sie wie diese eine Lebendigkeit und eine Seele; ja der Mechanismus der Natur ordnet sich ganz allgemein dem Begriff des Organismus ein. Das wichtigste Problem ist, wie mit der in der Welt waltenden Harmonie die Tatsachen des Übels, des Bösen, des Unglücks verträglich sind. Sie werden begreiflich durch die Relativität und Eingeschränktheit unseres Standpunktes, die allein durch den Ausblick auf das unermeßliche Ganze und seine Herrlichkeit aufgehoben wird. Hieraus entsteht dem Menschen die Aufgabe seines Lebens. Sie liegt in seiner Formung zu vollendeter Harmonie. Ist das Universum Ordnung und Schönheit, so vollendet erst der Mensch dasselbe, wenn er auch in sich und in dem Zusammenhang mit seinesgleichen jene Harmonie und jenen Einklang schafft. Daher ist das Erste die Bildung des sittlichen Lebens, der freien, ihrer selbst bewußten Persönlichkeit, der vollkommenen Entfaltung aller Kräfte und Anlagen zum Guten und Schönen in ihr. Und das Zweite ist die Herstellung der Ordnung und des geselligen Zusammenhanges der Individuen untereinander, vermittels der Bänder von Freundschaft und Sympathie, welche im Leben wie in der Natur die Einheit des Ganzen erwirken. Dieses Lebensideal bringt dem Menschen zugleich das höchste Glück. Auch in ihm will die göttliche Natur in ihrer Selbstentfaltung nur

sich selbst genießen; der Mensch, als ein Baumeister seines eigenen Lebens, seines eigenen Glückes, ist zur Glückseligkeit geboren.

Samuel Clarke (1675—1729, seit 1709 Hofprediger zu St. James); früher sehr geschätzt und wegen seiner vielseitigen Polemik weit bekannt. Als Anhänger der Naturphilosophie Newtons focht er gegen Leibniz einen Streit aus. Gegen Hobbes und Spinoza verteidigte er den christlichen Gottesbegriff. Seine moral-religionsphilosophischen Gedanken in: Demonstration of the being and attributes of God von 1705—06 (deutsch 1756).

Bischof Joseph Butler (1692—1752); 1736: The analogy of religion natural and revealed (deutsch 1756. Über ihn L. Carrau: La philosophie de Butler in: Revue philosophique. Bd. 21, 1886.) Francis Hutcheson (1694—1746, Prof. der Moralphilosophie zu Glasgow); 1720: An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue (deutsch 1762); 1728: Essay on the nature and conduct of the passions and affections (deutsch 1760); 1755: System of moral philosophy (deutsch 1756). Adam Ferguson (1724—1816); 1769: Institut of moral philosophy (deutsch 1772).

Adam Smith, geb. 1723 als Sohn eines Zollbeamten, Landsmann und Freund D. Humes, seit 1751 Professor der Moralphilosophie in Glasgow. Auf einer Reise in Frankreich lernte er die Führer der französischen Nationalökonomie Quesnay, Turgot und Necker kennen. Er starb 1790 als Angestellter des Zollamtes zu Edinburg. Smith war eine milde, empfängliche Natur. Sein ethisches Werk: 1759: The theory of moral sentiments (deutsch 1770); sein Werk über Nationalökonomie 1776: Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations (deutsch 1776).

A. Oncken, Adam Smith und J. Kant, L. 1877. W. Paszkowski, Ad. Smith als Moralphilosoph, Halle 1890. W. Hasbach, Untersuchungen über Ad. Sm. und die Entwicklung der politischen Ökonomie, L. 1891.

Adam Smith vollendete die Analyse der moralischen Welt und übertrug sie auf das wirtschaftliche Leben. In seiner Theorie der moralischen Gefühle entwickelte er die Entstehung der sittlichen Werturteile aus der unwillkürlichen Sympathie. Das Gewissen ist der unparteiische Zuschauer in unsrer Brust. In seinem Hauptwerk leitete er das wirtschaftliche Leben aus dem individuellen Selbstinteresse ab. Indem er als Bedingungen einer vollkommenen Volkswirtschaft die Freiheit und Unbeschränktheit des natürlichen Erwerbstriebes forderte, schuf er die Grundlagen der sogenannten klassischen Schule der Nationalökonomie (Ricardo, Malthus usw.).

Die Analysis der ästhetischen Erscheinungen wurde von Shaftesbury bereits vorbereitet. Sein 'Herkules am Scheidewege' kann als Vorläufer von Lessings 'Laokoon' betrachtet werden. Hutcheson, A. Gerard (1728—1795, Essai on taste 1756, Essai on genius 1774) führen sie weiter; in H. Home erreichte sie ihren Höhepunkt.

Wilhelm Dilthey, Die drei Epochen der modernen Ästhetik, Deutsche Rundschau, 1892. K. H. v. Stein, Die Entstehung der neueren Ästhetik, Stuttgart 1886.

Neben Hutcheson Edmund Burke (1728—1797); 1756: Philosophical inquiry into the origin of our ideas of the sublime and the beautiful (deutsch 1773), sehr einflußreiche Untersuchungen.

Henry Home (1696—1782); sein ethisches und religionsphilosophisches Werk von 1751: Essays on the principles of morality and natural religion (deutsch 1768), wichtig sein bedeutendes ästhetisches Werk von 1762: Elements of criticism (deutsch 1763—66).

Die Assoziationspsychologie wurde entwickelt von: Peter Brown (1669—1735): 1728: The procedure, extent and limits of human understanding. David Hartley (1704—1757); sein Hauptwerk 1749: Observations on man, his frame, his duty and his expectations. (Über ihn Bruno Schönlank: H. und Priestley, die Begründer des Assoziationismus in England,

Halle 1882). Josef Priestley (1733—1804), Hartleys Schüler; 1775: Hartleys Theory of human mind on the principles of the association of ideas; Ergänzung derselben 1777: Disquisitions relating to matter and spirit; 1777: The doctrine of philosophical necessity.

B. Die französische Aufklärung.

Die französische Aufklärung ist durch das Vorwalten der naturwissenschaftlichen Interessen gekennzeichnet. Daher finden sich in ihr alle naturalistischen Standpunkte vertreten, von dem radikalsten Materialismus bis zu dem vorsichtigsten Positivismus. Der Ausdruck hiervon ist die große Enzyklopädie, an der fast alle bedeutenden Denker der Zeit mitarbeiteten. Die Begründer und Herausgeber waren Denis Diderot (1713—1784) und der Mathematiker Jean d'Alembert (1717—1783); sie erschien als Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers in 28 Bänden (Paris 1751—1772), dazu Supplement in 5 Bänden (Amsterdam 1776—1777) und Table analytique in 2 Bänden (Paris 1780). Sie umfaßte das Gesamtgebiet der Wissenschaften und Künste und wurde für die Verbreitung der Aufklärungsideen von außerordentlicher Bedeutung für ganz Europa. In ihr sind alle die Gedanken in vorsichtiger und diplomatisch geschickter Form enthalten, welche die alten Autoritäten, vor allem die kirchliche, bekämpften und zum Teil überwanden. Die wissenschaftliche Einleitung schrieb d'Alembert. Beiträge lieferten Montesquieu, Voltaire. Rousseau (der aber seit 1757 als Gegner der Enzyklopädisten auftrat), Melchior Grimm, Holbach, Turgot u. a.

a) Montesquieu und **Voltaire** leiten die französische Aufklärung ein. Liegt ihre größere Bedeutung auch in ihrer wirksamen Opposition gegen die bestehenden Zustände in Kirche und Staat, so ist jener durch seine Geschichts- und Staatstheorien, dieser durch seine deistische Weltanschauung auf der Grundlage der astronomischen Lehren Newtons für die Philosophie wichtig geworden.

Charles de Sécondat, Baron de Montesquieu (1689—1755) entstammte dem südfranzösischen Adel und war als Jurist auf einem hohen Verwaltungsposten tätig. Seine 1721 zuerst anonym erschienenen Lettres persanes machten ihn sofort berühmt. Auf großen Reisen nach Rom und besonders nach England (1729—31) entstanden 1734 seine für die pragmatische Geschichtsschreibung epochemachenden Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence. 1748 erschien nach 20jähriger Vorarbeit das berühmte Hauptwerk Esprit des lois, in seiner liberalistischen Tendenz (Teilung der Gewalten) von außerordentlichem Einfluß.

A. Sorel, Montesquieu. Paris 1888, deutsch Be. 1896.

François Marie Voltaire (Anagramm aus Arouet l. j., geb. 1694 in Paris als Sohn eines Notars, gest. 1778). Nach der Rückkehr aus England, wo er gleich Montesquieu die nachhaltigsten Eindrücke empfangen hatte, veröffentlicht er 1728 die Lettres sur les Anglais, in denen er mit bewundernden Worten für Lockes Sensualismus, für Newtons mechanische Naturphilosophie und für die Vernunftreligion der Deisten Partei ergreift und dadurch die Bekanntmachung dieser Lehren auf dem Kontinent sehr gefördert hat, obwohl sein Buch in Frankreich auf Befehl der Zensur zuerst verbrannt wurde. 1731: Lettres philosophiques; 1738: Éléments de la philosophie de Newton. 1750 kam er an den Hof Friedrichs des Großen, mit dem er sich aber bald entzweite. Durch seine Schriften erwarb er sich ein großes Vermögen, so daß er in vollkommener Unabhängigkeit auf seinem reizenden Gute Ferney bei Genf leben konnte. Seine philosophischen Romane (Candide, Micromégas); 1756: Essai sur l'histoire générale et sur les mœurs et l'esprit des nations; 1764: Dictionnaire philosophique, in dem sich Voltaire besonders als Apostel fremder Ideen erweist; 1765: La philosophie de l'histoire; 1777:

Réponse au Système de la nature, eine Polemik gegen den von der Enzyklopädie vertretenen Atheismus.

David Fr. Strauß, Voltaire, 4. Aufl., L. 1877. Gustave Desnoiresterres, Voltaire et la société au 18. siècle, 8 Bde., 1872. Teilweise ins Deutsche übersetzt, mit Einleitung und Anmerkung von A. Ellissen, L. 1844—46. P. Sackmann, Voltaires Geistesart und Gedankenwelt, Stuttgart 1910.

Unser Wissen ist beschränkt; es stammt aus der Erfahrung und bleibt stets unsicher. Wir sehen nur den Schein der Dinge, nicht die Dinge selbst. Aber in diesem Schein läßt uns die Newtonsche Physik die universale Gesetzmäßigkeit und Ordnung erkennen, die uns berechtigt, auf einen höchsten Welturheber zu schließen. Aber unentbehrlich wird uns der Glaube an Gott erst, wenn wir eingesehen haben, daß wir ohne ihn das Leben nicht ertragen könnten. Denn die Welt ist nicht die beste der möglichen; im Gegenteil zeigt sie allenthalben Unvollkommenheit und Elend. Nur der Glaube an einen gerechten Gott hilft uns über die Verzweiflung hinweg. *Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer.* Aber weil die Welteinrichtung unvollkommen ist, kann Gottes Macht nicht als unbeschränkt vorgestellt werden. So dürfen wir uns berufen glauben, sein Werk fortzubilden. Unser höchstes Ziel muß dabei sein: Linderung der Leiden, Verwirklichung der Idee der Gerechtigkeit, die, obwohl sie uns nicht angeboren ist, ewig gilt.

b) Der Materialismus. Sein erster Vertreter ist **Julien Offroy de la Mettrie** (Lamettrie) (geb. 1709 in St. Malò in der Bretagne, gestorben 1751 in Berlin), Schüler des an Spinoza sich anschließenden Boerhave, des reformatorischen Empirikers der Medizin. In der Histoire naturelle de l'âme von 1745 behauptet er die Körperlichkeit der Seele, da er bei einer Krankheit an sich selbst die Abhängigkeit des Psychischen von dem Physischen beobachtet hatte. Nach Verlust seiner Stellung als Militärarzt fand er in Holland eine Zufluchtsstätte; doch mußte er nach dem Erscheinen seiner berühmten und berüchtigten Schrift L'homme machine 1748 (deutsch von A. Ritter in der Philosophischen Bibliothek) auch von hier weichen. Bei Friedrich dem Großen fand er als dessen Vorleser Aufnahme und wurde Mitglied der Akademie. In Potsdam verfaßte er seinen L'homme plante, den moralphilosophischen Discours sur le bonheur und sein Système d'Epicure.

J. E. Poritzky, Lamettrie, Be. 1900.

Baron Paul Heinr. Dietr. v. Holbach (geb. 1723 zu Heidelsheim bei Bruchsal in der Pfalz, gest. 1789 zu Paris), dem der Hauptanteil an dem Standard Work des französischen Materialismus im 18. Jahrhundert zukommt, dem Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral 1770 (deutsch 1783), das Goethe „grau, cimmerisch, totenhaft wie ein Gespenst" erschien.

Denis Diderot (1713—1784). 1745: Essai sur le mérite et la vertu (getreue Übersetzung von Shaftesburys Jugendschrift); 1746: Pensées philosophiques; 1747: Promenade d'un sceptique. Erst 1831 erschien: Entretien entre d'Alembert et Diderot, worin der Übergang Diderots von dem anfänglichen Materialismus zu einem pantheistischen Naturalismus am deutlichsten sich kundgibt.

K. Rosenkranz, Diderots Leben und Werke, L. 1866.

Jean Baptiste Robinet in Rennes (1735—1820); 1761: De la nature (deutsch 1764); 1767: Considérations philosophiques de la gradation naturelle des formes de l'être.

c) **Der Sensualismus und Positivismus.** Gegen den unkritischen Materialismus wie gegen jede Metaphysik wandten sich von der Erkenntnislehre, der Psychologie, der Mathematik, der Naturwissenschaft aus verschiedene Forscher. Als Sensualismus entwickelte diesen phänomenalistischen Standpunkt zuerst **Etienne de Condillac** (geb. 1715, gest. 1780 zu Grenoble, Abt von Murnaux und Erzieher des jungen Herzogs von Parma, eines Enkels Ludwig des XV). 1754: Traité des sensations (deutsch mit Erläuterungen von Ed. Johnson, PhBi); 1755: Traité des animaux; 1781: Logique; 1798 (Posthum): Langue des calcules.

L. Dewaule, C. et la psychologie anglaise contemporaine, 1892.

Claude Adrien Helvétius (1715—1771); 1758: De l'esprit (deutsch 1758—59); 1772 (posthum): De l'homme, de ses facultés et de son éducation (deutsch mit Einleitung und Kommentar von G. A. Lindner, Wien 1876 in: Pädagog. Klassiker), 1774 (posthum): Le vrai sens du système de la nature (deutsch zuletzt unter dem Titel: 29 Thesen des Materialismus usw. Halle 1873).

Jean d'Alembert (1717—1783). In seinen 'Éléments de philosophie' (1759) entwickelte er den Standpunkt der Erfahrungswissenschaften, welcher, die Phänomenalität der Wahrnehmungen anerkennend, den Wissenschaften als einzige Aufgabe die Beschreibung der Relationen zwischen den phänomenalen Beziehungspunkten setzt, dagegen jede Erkenntnis der wirkenden Ursachen oder der Dinge an sich bestreitet. Hierdurch und durch den Entwurf eines natürlichen Systems der Wissenschaften schuf er die Grundlage des französischen Positivismus. Auf ihr ergänzten die mathematische und naturwissenschaftliche Betrachtung Turgot (1727—1781); 1774: Réflexions sur la formation et la distribution des richesses und Condorcet (1743—1794), 1794—95: Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain (deutsch 1796 und 1912 i. d. PhBi.).

Georg Misch, Zur Entstehung des französischen Positivismus, ArchGPh. 1900.

d) **Jean Jacques Rousseau** (1712—1778) wandte sich gegen die Voraussetzungen der französischen Aufklärung. Er wurde in Genf als Sohn eines Uhrmachers geboren. Sein Leben zeigt den Charakter ruheloser Leidenschaftlichkeit. Eine Preisaufgabe der Akademie zu Dijon führte ihn zu der Erörterung des Kulturproblems, die in ihrer paradoxen und herausfordernden Form ihn sogleich zu einem Schriftsteller ersten Ranges erhob. Bis 1740 bei seiner Freundin Frau v. Warens in Annecy, später in Chambéry. 1741 nach Paris, wo er in ärmlichen Verhältnissen lebte. 1766, von Hume aufgefordert, nach England, von wo er aber schon 1767 nach Paris zurückkehrte. Er starb, zuletzt halbem Trübsinn und Verfolgungswahn verfallen, zu Ermenonville bei Paris. Die ungebändigte Lebhaftigkeit seines Naturells und die gewaltige Inbrunst seines Naturempfindens machen ihn zum Begründer der Gefühlsphilosophie in Frankreich, die der Periode der Stürmer und Dränger in Deutschland vorangeht und in ihrem Heimatlande zu der schroffsten Gegnerstellung gegenüber der rationalistischen Aufklärungsphilosophie der Enzyklopädisten geführt hat.

Hauptwerke: 1750: Discours sur les sciences et les arts; 1755: Sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes. Beide Schriften antworten auf zwei von der Akademie zu Dijon gestellte Preisaufgaben. 1762: Du contrat social ou principes du droit publique. 1761: La nouvelle Héloise. 1762: Emile ou de l'éducation.

Har. Höffding, Rousseau, KlPh. 1897. Paul Hensel, Rousseau, NatGW., L. 1907.

(Das Kulturproblem.) Die Preisfrage der Akademie zu Dijon, ob die Erneuerung der Wissenschaften und Künste zur Veredelung der Sitten beigetragen habe, ist zu verneinen, insofern Sittlichkeit und Glück gleich gesetzt werden. Der Naturzustand ist glücklicher und besser als der der Zivilisation, denn dieser

Naturzustand ist kein Kampf aller gegen alle. Der Mensch ist von Natur gut, solange er rein gefühls- und instinktmäßig handelt. Mit dem Übergang in den sozialen und zivilisierten Zustand erwachen die Fähigkeiten des Vergleichens und Reflektierens und damit wird das glückliche Gleichgewicht zwischen den Bedürfnissen und ihren Befriedigungsmöglichkeiten aufgehoben. Nun ist die Rückkehr zur Natur unmöglich; aber das Ziel ist, eine Kultur zu schaffen, welche der natürlichen Entwicklung des Einzelnen wie der Gesamtheit entspricht.

(Erziehungslehre.) Die erste Aufgabe führt zu einer Reform der Erziehung. Ihr Grundsatz muß die naturgemäße Entwicklung sein. Die Kunst des Erziehers besteht darin, Hindernisse zu beseitigen und diejenigen Bedingungen zu schaffen, welche die freie Bildung des Zöglings begünstigen. Hierbei ist das wichtigste, daß das Kind als Selbstwert geachtet und möglichst lange vor dem schädigenden Einfluß der Kultur bewahrt bleibe.

(Staatslehre.) Der Staat beruht auf einem (stillschweigenden) Vertrage der souveränen Individuen untereinander; er ist das Ergebnis freiwilligen Zusammenschließens der Einzelnen zu einem Volke. Der Gesamtwille des Volkes (volonté générale), der von der Summe des Willens der Einzelnen (volonté de tous) zu unterscheiden ist, muß der Ausdruck der Gesetze sein, welche die Ideale des gemeinschaftlichen Lebens verwirklichen; dem Volke kommt absolute Souveränität zu, welche sich in einer reinen Demokratie (in kleinen Staaten in der Volksversammlung, in größeren Staaten durch eine Förderationsverfassung) ausspricht.

(Religionslehre.) Das „Glaubensbekenntnis eines savoyischen Vikars“ im „Emile“ preist eine reine Gefühlsreligion. Auch diese soll rein vernunftmäßig und rein natürlich sein. Gegen die Materialisten läßt sich Gott als notwendige Annahme erweisen. Aber das Entscheidende ist, daß der Glaube im Herzen wurzele und daß ein lebendiges religiöses Gefühl vorhanden sei.

C. Die deutsche Aufklärung.

Die deutsche Aufklärung, die infolge der politischen und sozialen Verhältnisse Deutschlands sich später als in England und Frankreich entwickelte, wurde zunächst von der Gedankenwelt Leibniz', welche in Wolff ihren Systematiker fand, beherrscht. Es gehört aber weiter zu den eigenen Zügen der deutschen Aufklärung, daß sie viel stärker als die englische und die französische von theologischen Interessen bewegt blieb. So brachte der Deutsche Hermann Samuel Reimarus (1694—1768 in Hamburg) u. a. in seinen 'Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion' den Deïsmus auf den reinsten Ausdruck. Eine bedeutende positive Leistung ist die Ausbildung der empirischen Seelenlehre, welche in Nikolaus Tetens gipfelte. Der schöpferischste Geist nach Leibniz war Lessing, in welchem sich die deutsche Aufklärung in ihrer Größe wie in ihren Grenzen spiegelt. Aber zu einer eigentlichen Förderung des Fortschrittes in der allgemeinen Geschichte der Philosophie wurde sie erst durch Lambert geführt. In Kant

erreicht sie sodann die Höhe, auf welcher sich die Begründung eines ganz neuen philosophischen Standpunktes, des kritischen Idealismus, vollzog, der bestimmt war, gleichmäßig den englischen Empirismus wie den kontinentalen Rationalismus aufzunehmen und zu überwinden. In ihm hat die deutsche Aufklärung den größten Philosophen der neueren Zeit hervorgebracht, der den Abschluß dieser Epoche und gleichzeitig den Beginn einer neuen bezeichnet.

E. Cassirer, Freiheit und Form, Studien zur deutschen Geistesgeschichte, Be. 1916.

a) Die vorkantische Aufklärung. Sie wird eingeleitet durch **Christian Wolff** (1679—1754), den methodischen Systematiker der Leibnizschen Lehre. Wolff wurde geboren zu Breslau; 1707—23 Professor in Halle; im November 1723 infolge seiner Streitigkeiten mit den halleschen Pietisten seiner Stelle entsetzt, weil seine Lehren der im göttlichen Worte geoffenbarten Wahrheit entgegenständen, und bei Strafe des Stranges aus Halle verbannt. Darauf Professor in Marburg. 1740 durch Friedrich II. von Marburg nach Halle zurückberufen. Später in den Reichsfreiherrnstand erhoben. Er ist der Schöpfer der deutschen philosophischen Terminologie.

H. Pichler, Über Chr. W.s Ontologie, L. 1910. J. Baumann, W.sche Begriffsbestimmungen, ein Hilfsbüchlein beim Studium Kants, L. 1910.

Gotthold Ephraim Lessing (1729—1781) „Laokoon" (1766). „Hamburgische Dramaturgie" (1767—1769). „Anti-Goeze" (1778). Strittig ist der Anteil, den Lessing an der von ihm herausgegebenen „Erziehung des Menschengeschlechts" (1780) besitzt.

Dilthey in: Erlebnis und Dichtung, 3. Aufl., L. 1911. Schrempff, Lessing als Philosoph, KlPh. 1906. G. Spicker, Lessings Weltanschauung, L. 1883. G. Krüger, A. Thaer und die Erziehung des Menschengeschlechts, Tübingen 1913. H. Scholz, Zum Streit um die „Erziehung des Menschengeschlechts", Preuß. Jahrb. 155, 1914.

Lessing hat kein besonderes System entwickelt, ja niemals eine zusammenhängende Darstellung seiner philosophischen Lehre gegeben. Gleichwohl ist er Philosoph so gut wie Dichter. Das männliche, freie Lebensgefühl, das aus allen seinen Schriften und aus seiner Person uns entgegentritt, ist die Grundlage einer unablässigen Besinnung, welche immer weiter greifend von den ästhetischen und den theologischen Problemen aus zu der Gestaltung einer eigenen Weltanschauung führte.

Seitdem Jakobi in seinem berühmten Bericht („Briefe über die Lehre des Spinoza", 1785) behauptet hatte, daß Lessing in einem Gespräche mit ihm sich zu der Lehre des Spinoza, zu dessen ἓν καὶ πᾶν bekannt habe, ist die Auffassung von Lessings Standpunkt strittig. Mendelssohn, Lessings alter Freund, hat dieses Gespräch nur als Denkübung betrachten wollen. Aber sicher ist, daß Lessing mindestens in dem Determinismus mit Spinoza zusammentrifft. Freilich geht er über ihn (wenn nicht schon in seiner Vorstellung über den Zusammenhang von Gott und Welt) durch die Aufnahme des Entwicklungsgedankens hinaus. Hiermit verbinden sich eigentümliche Gedanken über Seelenwanderung.

F. Mauthner, Jacobis Spinozabüchlein, München 1912. H. Scholz, Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit, Neudruck d. Kantges., Be. 1916.

An Lessing schloß sich an **Moses Mendelssohn,** 1729—86. Geboren in Dessau; 1742 nach Berlin, wo er einige Jahre Buchhalter in einem Seidengeschäfte war. Durch die Bearbeitung einer von der Berliner Akademie ausgeschriebenen Preisaufgabe aus dem Gebiete der Metaphysik gewann er in Konkurrenz mit Kant den ersten Preis. („Über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften". 1764.) 1755: Briefe über die Empfindungen. 1767: Phädon oder die Unsterblichkeit der Seele. 1785: Morgenstunden oder Über das Dasein Gottes.

L. Goldstein, M. M. und die deutsche Ästhetik, Königsberg 1904.

Weiter sind zu nennen: Georg Sulzer, 1720—79. (Hauptwerk: „Allgemeine Theorie der schönen Künste". 1771—74.) Christian Garve (1742—98). Johann Jakob Engel (1738—1809. 1775—77: „Der Philosoph

für die Welt"). Der bedeutende Psychologe Johann Nikolaus Tetens (1736—1805. 1776: „Philosophische Versuche über die menschliche Natur", Neuausgabe, Bd I, Be. 1913) und der Vorläufer Kants **Joh. Heinr. Lambert** (1728—1777. 1761: Kosmologische Briefe über die Einrichtung des Weltbaues, 1764: Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrtum und Schein, 1771: Anlage zur Architektonik oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis).

G. Störring, Die Erkenntnistheorie von N. Tetens, L. 1901. W. Uebele, J. N. Tetens, Be. 1911. O. Baensch, J. H. Lamberts Philosophie, Tübingen 1902.

b) Immanuel Kant, geboren am 22. April 1724 in Königsberg, gest. am 12. Februar 1804. In seinem kleinbürgerlichen Elternhause (sein Vater war Sattler) herrschte eine besonders von der Mutter gepflegte pietistische Stimmung. 1740, $16^1/_2$ Jahre alt, kam er auf die Universität, wo er Philosophie, Mathematik, Physik und Theologie studierte. 1746 bis 1755 Hauslehrer. 1755, im 31. Jahre, habilitierte er sich an der Königsberger Universität und hielt seitdem Vorlesungen über Mathematik und Metaphysik; seit 1760 auch über Theologie, Anthropologie und physische Geographie. Erst 1770, im 46. Jahre, wurde er ordentlicher Professor der Logik und Metaphysik. 1797, in seinem 75. Jahre, nötigte ihn Altersschwäche zum Aufgeben der Vorlesungen.

K. Vorländer, Kants Leben, PhBi., L. 1912.

Kants philosophische Entwicklung. Kant selber schied in seiner philosophischen Entwicklung zwei Hauptperioden, die vorkritische (bis 1770) und die eigentlich kritische. Die neuere Forschung pflegt erstere noch in mindestens zwei Phasen zu trennen, die den Arbeiten der fünfziger Jahre einerseits, den der sechziger Jahre andererseits entsprechen. Die erste Schriftengruppe, in der naturwissenschaftliche Interessen und die Idee eines allgemeinen Entwicklungsgeschichte des Universums vorherrschen, steht im wesentlichen unter dem Einfluß des Wolffschen Rationalismus. Über die philosophische Charakteristik der zweiten Periode, ihre etwaige Auflösung in mehrere Stufen, ihre Umbildung zur kritischen Epoche gehen die Auffassungen noch einander. Daß ihr Standpunkt nicht (wie Kuno Fischer wollte) als Empirismus oder Skeptizismus aufzufassen ist, steht jetzt wohl fest; denn bis 1770 hoffte Kant, wie er selbst bekennt, „die Methode zu finden, die dogmatische Erkenntnis durch reine Vernunft zu erweitern." Daher ist auch der Einfluß Humes im kritischen Sinne („die Erinnerung des David Hume war ebendasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach") erst später, nach B. Erdmann erst nach 1772 anzusetzen; das schließt aber nicht aus, daß schon einmal vorher, etwa 1762, ein Einfluß von Hume stattgefunden, der sich besonders in den „Träumen eines Geistersehers" geltend macht und nur im allgemeinen gegen die dogmatische Metaphysik sich richtet. Kants Entwicklung ist überhaupt nicht aus plötzlichwirkenden Beeinflussungen durch fremde Denker, sondern wesentlich aus inneren Bedingungen zu erklären, wobei nach B. Erdmann und A. Riehl die Entdeckung der Antinomien und ihre Auflösung durch den transz. Idealismus (i. d. Dissertation) von besonderer Bedeutung ist. Das Problem der Deduktion und seine Auflösung in der transz. Analytik bezeichnet dann einen weiteren Schritt in der endgültigen Ausgestaltung der Kritik der reinen Vernunft, deren Idee nach B. Erdmann in dem auf der Grundlage des transzendentalen Idealismus gemäß der organischen Gliederung der reinen Vernunft nach transzendentaler synthetischer Methode allgemeingültig geführten Beweis liegt, daß der spekulative Erkenntnisgebrauch der Vernunft, der sich in der Idee der Metaphysik realisiert, niemals weiter als bis zu den Grenzen möglicher Erfahrung reicht. Weniger eingehend ist die philosophische Entwicklung Kants in der Zeit nach der Kritik der reinen Vernunft untersucht worden. Eine solche hat in bemerkenswerter Weise stattgefunden. Zwar kann nicht (wie Schopenhauer wollte) die zweite Auflage der Kritik

der reinen Vernunft als eine Veränderung oder gar als eine Rückbildung angesehen werden; es handelt sich doch nur um Änderungen der Darstellungen zur Abwehr hervorgetretener Mißverständnisse und zur Erleichterung der Auffassung. Wohl aber führten die anderen Kritiken zu einer Fortbildung. Nach Kants ursprünglicher Meinung hat die Kritik der reinen Vernunft die vollständige Grundlegung zur Metaphysik im kritischen Verstande gegeben, deren systematische Darstellung in einer Metaphysik der Sitten und einer Metaphysik der Natur erfolgen sollte. Während nun die Kritik der praktischen Vernunft wesentlich dem noch fehlenden Nachweis der Einheit der reinen praktischen Vernunft mit der spekulativen in einem gemeinschaftlichen Prinzip gewidmet ist, geht die Kritik der Urteilskraft über den Standpunkt der Kritik der reinen Vernunft erheblich hinaus. Noch in deren ersten Auflage bezeichnet Kant es als eine verfehlte Hoffnung, die kritische Beurteilung des Schönen unter Vernunftprinzipien zu bringen und Regeln derselben zur Wissenschaft zu erheben. Der Fortgang seiner systematischen Arbeit führte ihn aber 1787 dazu, auch auf dem Gebiete des Geschmackes Prinzipien a priori zu entdecken und um 1789 gab ihm die Verbindung einer Kritik des Geschmackes mit der Entwicklung der Prinzipien der Biologie unter der gemeinsamen Idee des Zweckes den Abschluß des Systems.

F. Paulsen, Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie, 1875. A. Riehl, Der philos. Kritizismus, 2. Aufl., L. 1908. B. Erdmann, Einl. zu Kants Reflexionen zur Kr. d. r. V., L. 1884. H. Höffding, Die Kontinuität im philos. Entwicklungsgange Kants, ArchGPh. 1903. K. Sternberg, Versuch einer Entwicklungsgeschichte des Kantischen Denkens bis zur Grundlegung des Kritizismus, Be. 1909. P. Böhm, Die vorkritischen Schriften Kants, Straßburg 1906. P. Menzer, Die Entwicklung von Kants Ethik, Kantstudien Bd. II u. III. O. Schlapp, Kants Lehre v. Genie u. d. Entstehung d. Kritik d. Urteilskraft, Göttingen 1901.

Hauptschriften der ersten Periode. 1746: Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte. 1755: Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels. 1755: Meditationum quarundam de igne succincta delineatio (Kants Doktordissertation). 1755: Principiorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio (Kants Habilitationsschrift).

Hauptschriften der zweiten Periode. 1762: Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. 1764: Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral (Antwort auf eine Preisfrage der Berliner Akademie). 1764: Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. 1766: Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik.

Hauptschriften der dritten (kritischen) Periode. 1770: De mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis. Mit der Verteidigung dieser Dissertation trat Kant seine Professur der Logik und Metaphysik an. Diese Schrift leitet die kritische Periode ein. 1781: Kritik der reinen Vernunft. 1787: die 2. Auflage mit Änderungen zur Abwehr von Mißverständnissen und zur Erleichterung der Auffassung. Die späteren Auflagen sind unveränderte Abdrücke der zweiten. 1783: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. 1784: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. 1785: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. 1786: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. 1788: Kritik der praktischen Vernunft. 1790: Kritik der Urteilskraft. 1793: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

Gesamtausgaben: 1838—40 von Rosenkranz und Schubert, 12 Bände (hierin die Kr. der r. V. nach der 1. Aufl.); 1867—68 von Hartenstein, 8 Bände (in chronologischer Ordnung); 1868ff. in v. Kirchmanns PhBi., L., jetzt vollständig erneuert mit genauen Einleitungen und Sachregistern. Seit 1900 ist die auf 24 Bände berechnete Gesamtausgabe der Berliner Akademie der Wissenschaften im Erscheinen begriffen, sie wird alles das, was von Kant selbst herrührt, umfassen, auch eine Auswahl der Nachschriften von Kants Vorlesungen. Kants Werke, herausgegeben von E. Cassirer, Be. 1912ff.

Einzelausgaben: Kritik der reinen Vernunft, herausgegeben von Kehrbach (UnBi. L., in der auch die weiteren wichtigsten Schriften erschienen

sind), von Benno Erdmann, 5. Aufl., L. 1900, Adickes. Be. 1889, v. Vorländer, Halle 1899. Prolegomena mit historischer Einleitung von B. Erdmann, L. 1878. Kritik der Urteilskraft von B. Erdmann. L. 1880. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, von A. Höfler, L. 1900.

Die Ausgabe d. Kr. d. r. V. von K. Vorländer (Halle 1899) enthält außer einer längeren sachlichen Einleitung ein ausführliches Personen- und erklärendes Sachregister. Ausführlicher Kommentar mit vollständigen Literaturnachweisen von H. Vaihinger. Stuttgart seit 1881. Kurzer Handkommentar von Hermann Cohen in der PhBi., L. 1907.

Werke, die Kants gesamte Philosophie berücksichtigen: R. Kroner, Kants Weltanschauung, Tübingen 1914. O. Külpe, Kant, NatGw. v. Aster, Kant, L. 1909. Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. 4 u. 5, 4. Aufl., Heidelberg 1874. Fr. Paulsen, Kant, KlPh., 4. Aufl., 1905. M. Kronenberg, Kant, 3. Aufl., München 1905. B. Bauch, Kant, L. 1917.

B. Erdmann, Kants Kritizismus in der 1. u. 2. Aufl., L. 1878. Alois Riehl, Der philosophische Kritizismus, 2. Aufl., L. 1908. Herm. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, 2. Aufl., Be. 1895. A. Buchenau, Grundprobleme d. Krit. d. r. Vernunft, L. 1914. B. Erdmann, Die Idee von Kants Kritik d. r. Vernunft, Abh. d. Preuß. Akad. d. Wiss., Be. 1917. Herm. Cohen, Kants Begründung der Ethik, 2. Aufl., Be. 1910. P. Menzer, Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte, Be. 1911. A. Buchenau, Kants Lehre v. kateg. Imperativ, L. 1913. Fr. Medicus, Kants Philosophie der Geschichte in: Kantstudien 1902. A. Messer, Kants Ethik, L. 1904. H. Cohen, Kants Begründung der Ästhetik, Be. 1889. E. Sänger, Kants Lehre v. Glauben, L. 1903. E. Troeltsch, D. Historische i. Kants Religionsphilosophie, Kantstudien, IX.

Die Schwierigkeiten der neuen, der „transzendentalen" Methode, die Terminologie, welche Kant sich schuf, die geschichtlichen Voraussetzungen, welche auf die Darstellung in dem Hauptwerke einwirkten, haben verschiedene, voneinander abweichende Auffassungen über das Wesen seiner Transzendental-Philosophie hervorgerufen, die noch gegenwärtig nebeneinander bestehen:

a) Die subjektiv-idealistische Auffassung. Nach ihr, wie sie von vielen unmittelbaren Nachfolgern Kants (so von Schopenhauer) oder von Kuno Fischer vertreten wurde, liegt der Schwerpunkt des Kantischen Systems in seinem Idealismus. Die Kritik gipfelt in dem Nachweis der schöpferischen Tätigkeit des Bewußtseins, durch welche dieses (in den Formen der Anschauung und den Verstandesbegriffen) die Erfahrung erzeugt. Indem man hierbei (so insbesondere Helmholtz und F. A. Lange) auf die notwendig vorauszusetzende Organisation des Geistes zurückgriff, hat man geglaubt, durch die Einsichten der modernen Physiologie eine Bestätigung dieses Idealismus zu finden.

b) Die moralisch-metaphysische Auffassung. Nach Paulsen wäre Kant nicht der Gegner der Metaphysik schlechthin gewesen, als welcher er bisher erschien. Sein Ziel habe immer in der Begründung einer Metaphysik gelegen, welche über die physische Welt hinaus zum mundus intelligibilis vordringen soll, die aber nicht als Erkenntnis, sondern nur als moralisch begründeter Vernunftglaube zu entwickeln sei. Die Mittel, d h. die Methoden, haben gewechselt, das Ziel, die sittlich-idealistische Weltanschauung, ist dasselbe geblieben.

c) Die methodische Auffassung. Sie wurde von H. Cohen ausgebildet. Nach ihr ist die Hauptaufgabe der Kritik eine Theorie der Erfahrung, welche die Erfahrung als aus den obersten Setzungen des Denkens aufgebaut erweist. Ein wesentliches Merkmal dieser Auffassung ist, daß sie auch die realistischen Wendungen bei Kant (Ding an sich, Affektion unsrer Sinnlichkeit durch dasselbe usw.) in diesem Sinne versteht. Ein Sein hat Kant nicht gelehrt; denn darin bestehe seine Entdeckung, daß alles Sein Setzung durch die Einheit der Bestimmung im Bewußtsein ist. Das endgültige Ziel der Kritik liegt in der Auflösung des Gegebenen in die reinen Funktionen der Erkenntnis.

d) Die logisch-realistische Auffassung. Sie wird besonders von Al. Riehl vertreten. Nach ihr bildet den einzigen Gegenstand der Kritik der Begriff der Erfahrung im objektiven Sinne. Diese soll nicht aus psychologischen Vermögen abgeleitet, sondern logisch zergliedert werden.

Hierbei kommt das Dasein der Dinge gar nicht in Frage; vielmehr bildet dieses Dasein als eine vom Bewußtsein unabhängige, dem Bewußtsein und seinen Erscheinungen zugrunde liegende Welt von Dingen die notwendige Voraussetzung für den kritischen Idealismus. Kants Idealismus ist nur Mittel seiner Beweisführung für die Gültigkeit und die Grenzen der Erkenntnis a priori, nicht das Ziel. Das Problem der Kritik ist nicht das Dasein, sondern die Erkennbarkeit der Dinge, und zwar nur ihre Erkennbarkeit, soweit sie solche reiner Vernunftwissenschaft ist.

Das Weltbild der vorkritischen Periode. Die Natur stellt ein System von kraftbegabten und im Raum aufeinander wirkenden Substanzen dar, die wegen ihres gemeinsamen Ursprunges aus der Gottheit, die sie nach vorbedachtem Plane schuf, in durchgängig harmonischer Wechselbeziehung zueinander stehen. In diesem System sind alle Stufen der Vollkommenheit verwirklicht und jedes einzelne Wesen in ihm gehorcht zugleich dem großen Ganzen des Universums und dem eigenen Bildungsgesetz.

Die Entstehung des Weltsystems muß als naturgemäße Entwicklung durch die Kraft der Materie selbst begriffen werden; das ganze Weltgebäude hat einen mechanischen Ursprung. Dieser aber kann nur ermittelt werden, wenn zuvor die systematische Weltverfassung, welche die Verfassung unseres Planetensystemes und die Systeme höherer Ordnung umfaßt, festgestellt ist. In dem aller Weltbildung vorangehenden Urzustand ist der Stoff als allseitig verbreitet anzunehmen. In diesem kosmischen Nebel sind die Elemente nur durch ihre größere und geringere Dichtigkeit unterschieden, ihre allein wirksamen Kräfte sind die der Anziehung und Abstoßung. Die Stellen stärkerer Dichtigkeit müssen zum Sammelpunkt für den benachbarten Stoff werden, den sie anziehen, und dadurch werden sie Mittelpunkte wachsender Massen, die den Anfang der Weltbildung bezeichnen. Aus diesen Bewegungen und zugleich der Wirksamkeit der abstoßenden Kräfte läßt sich die Entstehung einer Rotationsbewegung der zusammengeballten Massen herleiten, durch welche Ringbildungen und die Zersplitterung dieser zu selbständigen Trabanten des Zentralkörpers und allgemein die tangentiale Beschleunigung entsteht, welche zugleich mit der Gravitation die Bewegungen des gesamten Systems beherrscht.

In diese mechanische Natur sind die organischen Wesen, die aus ihr nicht abzuleiten sind, aber unter ihrem dauernden Einfluß stehen, hineingestellt. Auch der Mensch als ein tierisches Wesen ist den allgemeinen Gesetzen der Natur unterworfen. Aber der Mensch ist zugleich der Bürger einer anderen Welt. Er ist ein vernünftiges und ein freies Wesen, dessen Vernunft und Freiheit über die Natur hinausragt, der durch sie eine ideale, von der Natur unabhängige Ordnung verwirklicht. Daher besteht im Menschen ein Gegensatz, der durch die zunehmende Kultur verschärft wird. Aber die allgemeine Harmonie des Ganzen verleiht auch der menschlichen Kulturentwicklung Wert und

Sinn, wenn auch nur die Hoffnung auf ein Jenseits die ganze Erfüllung menschlichen Strebens geben kann.

Kritik der reinen Vernunft. Die Kritik ist *eine Wissenschaft der bloßen Beurteilung der reinen Vernunft, ihrer Quellen und Grenzen* nach transzendentaler Methode. Transzendental heißt *alle Erkenntnis, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unsrer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.* Die transzendentale Methode sucht nicht die Erkenntnis psychologisch abzuleiten oder zu entwickeln; sie will vielmehr die für jede reine Erkenntnis unumgänglichen Bedingungen ermitteln, die jedoch nicht als der Erfahrung zeitlich vorausgehende angeborene Ideen, sondern als logische Voraussetzungen aufzufassen sind. Sofern sie Erfahrung allererst ermöglichen, können sie nicht aus Erfahrung abgeleitet werden. So beginnt zwar alle Erkenntnis mit der Erfahrung, aber daraus folgt nicht, daß auch alle Erkenntnis aus der Erfahrung entspringt.

Nun liegt alle Erkenntnis in Urteilen vor. Nach dem Verhältnisse des Prädikats zum Subjekte teilen sich die Urteile in analytische, deren Prädikat versteckterweise schon im Subjekte enthalten ist und sich demselben durch bloße Zergliederung entnehmen läßt (z. B. alle Körper sind ausgedehnt), und in synthetische Urteile, deren Prädikat nicht im Subjektsbegriffe liegt, sondern zu ihm hinzutritt (z. B. alle Körper sind schwer; 7 + 5 ist 12). Somit ergeben eine „Erweiterung" unserer Erkenntnis nur die synthetischen Urteile. Die analytischen Urteile sind sämtlich a priori; die synthetischen sind teils a posteriori, wenn die Synthesis des Prädikats mit dem Subjekte auf Grund der Erfahrung vollzogen wird, teils a priori, wenn sie unabhängig von der Erfahrung vollzogen wird. Solcher synthetischen Urteile a priori gibt es drei Arten: die mathematischen, die „reinen" naturwissenschaftlichen und die metaphysischen Urteile (z. B. die Gerade ist die kürzeste Linie zwischen zwei Punkten; in allen Veränderungen der körperlichen Welt bleibt die Quantität unverändert; die Welt muß einen ersten Anfang haben). Das Grundproblem der Kr. d. r. V. kann daher auch in der Frage zusammengefaßt werden, *wie sind synthetische Urteile a priori möglich,* d. h. ist es zu begründen, daß sie von Dingen gelten, obwohl sie nicht von ihnen entlehnt sind? Sie wird dahin entschieden, daß die apriorischen synthetischen Urteile der Mathematik und Naturwissenschaft für alle Gegenstände der Erfahrung objektiv gelten, weil sie die Bedingungen jeder möglichen Erfahrung sind, daß dagegen die der Metaphysik keine gegenständliche Bedeutung besitzen.

I. Elementarlehre. a) Transzendentale Ästhetik (d. h Lehre von den reinen Anschauungen als den Prinzipien der sinnlichen Erkenntnis).

Metaphysische Erörterung. Raum und Zeit sind a priori, da jede Erfahrung, um gemacht werden zu können, schon Raum und Zeit voraussetzt. Sie sind Anschauungen, nicht allgemeine Begriffe, da solche auf eine Mehrheit von Objekten sich beziehen, deren gemeinschaftliche Merkmale sie zusammenfassen, während mehrere Räume (Zeiten) nur Teile eines und desselben Raumes (resp. Zeit) sind. Sie sind reine Anschauungen (d. h. bloße Vorstellungen von den Formen der Anschauungen, nicht von Gegenständen oder selbst Bilder), da alles Empirische aus ihnen weggedacht werden kann.

Transzendentale Erörterung. Die Apriorität von Raum und Zeit beweist ihren apriorischen Ursprung im Bewußtsein. Nur als Formen des sinnlichen Anschauens erklären sie den objektiven Charakter der mathematischen Urteile, die sich auf sie gründen. Weil Raum und Zeit Regeln für jede Vorstellung von Gegenständen sind, müssen sich die mathematischen Erkenntnisse, obwohl sie a priori sind, notwendig auf Gegenstände beziehen. Ihnen selbst kommt daher empirische Realität aber transzendentale Idealität zu.

b) Transzendentale Analytik (d. h. Lehre von den logischen Grundlagen der gegenständlichen Erkenntnis). Sie untersucht die Elementarbegriffe, soweit sie nicht sinnlich sind, um den Anspruch, aus bloßen Denkbegriffen allgemeine Sätze für Gegenstände aufzustellen, zu bestimmen.

Die metaphysische Deduktion. Erfahrung ist verstandene, d. h. durch Verstandesbegriffe verbundene Wahrnehmung. Die Data der reinen Erfahrung sind nur Materialien zu Erkenntnissen; es bedarf ihrer Verbindung durch gewisse Begriffe (Kategorien) zu einem Urteil, damit aus ihnen Erkenntnis werde. Welches sind diese reinen Elementar- oder Stammbegriffe des Verstandes? Das Prinzip ihrer vollständigen Ableitung ergibt sich aus der Einsicht, daß die Kategorien mit den Begriffen von den logischen Urteilsfunktionen zusammenfallen. Auf Anschauungen angewandt, sind diese die Kategorien. Daher lassen sie sich aus einer Urteilstafel, welche alle Urteilsformen enthält, deduzieren. Es gibt vier Arten Urteile, nämlich Urteile der Quantität, der Qualität, der Relation und der Modalität; aus diesen ergeben sich daher vier Klassen von Kategorien (die der Quantität, Qualität, Relation und Modalität), die weiter zerfallen in:

Allheit,	Realität,	Substanzialität,	Möglichkeit u. Unmöglichkeit,
Vielheit,	Negation,	Kausalität,	Dasein u. Nichtsein,
Einheit,	Limitation,	Wechselwirkung,	Notwendigkeit u. Zufall.

Die transzendentale Deduktion. Wie läßt sich die Übereinstimmung dieser reinen Verstandesbegriffe mit den Gegenständen der Erfahrung erklären? Die Kategorien sind Verknüpfungsbegriffe, durch welche im Urteil eine gegebene Mannigfaltigkeit

zu objektiver Einheit verbunden wird. Aber dieselbe Handlung des Verstandes, welche diese gedankliche Verknüpfung schafft, ordnet schon zuvor das Mannigfaltige der Anschauung zu Vorstellungen von Objekten. Gegenstände der Erfahrung erstehen uns nur durch Beziehung des Gegebenen auf Einheiten. Es ist dieselbe Einheit des Bewußtseins, welche der Erkenntnis im Urteil wie der Wahrnehmung gegenständliche Bedeutung verleiht. Daher sind die Formen dieser Einheitsfunktion (die Kategorien) zugleich die Prinzipien möglicher Erfahrung und als solche objektiv und konstitutiv.

Der Schematismus. Wie ist das Wirken der Einheitsfunktion des Bewußtseins in der Anschauung zu verstehen? Wie verbinden sich der allgemeine kategoriale Begriff und die individuelle Wahrnehmung? Die Zeitform, welche apriorisch wie die Kategorien und zugleich Form aller Anschauung ist, vermittelt hier. Die reinen Erkenntnisbegriffe werden als apriorische Zeitbestimmungen (für die Quantität als Zeitreihe, für die Qualität als Zeitinhalt, für die Relation als Zeitordnung, für die Modalität als Zeitinbegriff) die Schemata der Erfahrung.

Die Grundsätze. Sind die Kategorien die Prinzipien aller Erfahrung, so sind sie zugleich auch die Prinzipien der Gegenstände in ihr. So geben sie jeder möglichen Erfahrung die Regeln und damit die allgemeinen Prinzipien der Erfahrungswissenschaften, welche das System der Grundsätze ausspricht. 1. Axiome der Anschauung: Alle Erscheinungen sind der Form nach Quanta oder extensive Größen, die aus sukzessiv aufgefaßten Teilen bestehen. 2. Antezipationen der Wahrnehmung: Dem Inhalte nach sind sie intensive Größen, die je nach ihrer „Realität“ in verschiedenem Grade auf die Empfindung einwirken. 3. Analogieen der Erfahrung: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer gesetzmäßigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich. α) Ohne eine solche „kausale“ Verknüpfung hätten wir nur unzusammenhängende Einzelvorstellungen. β) Die Dinge unterscheiden wir als konstante, sich selbst gleichbleibende Substanzen von den Zuständen, die sie durchlaufen. Das Quantum der Substanzen wird weder vermehrt noch vermindert. γ) Diese Substanzen sind, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, in durchgängiger Wechselwirkung. 4. Postulate des empirischen Denkens überhaupt: Möglich ist, was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen) übereinkommt. Wirklich ist, was mit der materiellen Bedingung der Erfahrung (der Empfindung) zusammenstimmt. Notwendig ist, was mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung zusammenhängt. — So ist der Verstand der Gesetzgeber der Natur, er *schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor.* Denn die allgemeine formale Gesetzmäßigkeit ist die Voraussetzung jeder Erfahrung.

Erfahrungserkenntnis und Ding an sich. Die Grundsätze und Begriffe der Verstandeserkenntnis dürfen nur auf Wahrnehmungen bezogen werden, auf Objekte der sinnlichen Anschauung. An sich sind sie leer, wie die Anschauungen ohne jene Begriffe blind sind; ihre Beziehung auf mögliche Erfahrung begrenzt zugleich ihren Gebrauch. Durch sie werden erst Anschauungen als Objekte möglich. Das allgemeinste „oberste" Prinzip (aller synthetischen Urteile) lautet: „Jedes (der Erfahrung zugängliche) Objekt steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung." Andrenfalls wäre der Kontext der Erfahrung für uns eine regellose Rhapsodie von Wahrnehmungserscheinungen. Daher ist die Einheit der Wahrnehmungen in einer „transzendentalen Apperzeption a priori" die formale Bedingung jeder möglichen Erfahrung. Eine Erkenntnis der bloß intelligiblen, nicht zugleich sensiblen, also raum-, zeit-, kausalitätlosen Dinge an sich, welche nicht Objekte unsrer sinnlichen Anschauung sind, geben jedoch jene Begriffe und Grundsätze niemals, da sie bloße Formen der Erfahrung sind. Für Objekte außerhalb unsrer Erfahrung sind daher synthetische Urteile a priori nicht möglich; unser theoretisches Erkennen beschränkt sich auf die Erfahrung; daß man dennoch mittels der Verstandesbegriffe die Dinge an sich zu erkennen strebte, brachte alle bisherige metaphysische Verwirrung hervor. Jene übersinnlichen Dinge lassen sich unbestimmt denken, aber nicht (in gegenständlichen Bestimmungen) erkennen.

c) Transzendentale Dialektik. Wie die Kategorien aus der Urteilsfunktion abzuleiten sind, so ergeben sich die Ideen der Metaphysik aus der Schlußfunktion, indem deren Streben nach Totalität und Abschluß der stets bedingten Erkenntnis als erreicht und die Idee des Unbedingten als Gegenstand gesetzt wird. So korrespondieren den kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Schlüssen die Vernunftbegriffe der Seele, der Welt und Gottes. Doch bezeichnen diese Begriffe oder Ideen nur Aufgaben und Maximen der Erkenntnis, keine Gegenstände derselben, sie sind nur regulative, keine konstitutive Prinzipien. Auf ihrem fehlerhaften objektiven Gebrauch beruhen die Scheinwissenschaften der rationalen Psychologie, Kosmologie, Theologie.

Paralogismen der rationalen Psychologie. Die Sätze, daß die Seele immateriell, einfach und unsterblich sei, sind sämtlich erschlichen, da sie das transzendentale Selbstbewußtsein oder das reine Ich, das das Subjekt aller Erkenntnis ist, als Objekt der Erkenntnis behandeln.

Antinomieen (d. h. einander ausschließende, aber zugleich zu beweisende Sätze) der Kosmologie. Es lassen sich folgende entgegengesetzte Behauptungen mit gleicher Gültigkeit erweisen: 1. die mathematischen Antinomieen: α) Die Welt ist ohne zeit-

lichen Anfang und ohne räumliche Grenzen. Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und räumliche Grenzen. β) Es existiert nur Einfaches und das daraus Zusammengesetzte. Es existiert nichts Einfaches. Bei diesen sind Thesis wie Antithesis falsch, weil sie die Erscheinungswelt absolut setzen. 2. die dynamischen Antinomieen: γ) Es gibt außer der Kausalität nach Naturgesetzen auch eine Kausalität durch Freiheit, d. h. die Fähigkeit eines absoluten, ursachlosen Anfangs einer Reihe von Wirkungen. Es gibt keine Freiheit; alles geschieht nach Naturgesetzen. δ) Zur Welt gehört ein schlechthin notwendiges Wesen, sei es als Teil, sei es als Ursache. Es existiert kein schlechthin notwendiges Wesen. Bei diesen können Thesis und Antithesis wahr sein, insofern die eine Behauptung auf die Erscheinungswelt, die andere auf die intelligible Welt sich bezieht.

Die rationale Theologie. Hergebrachte Argumente für Gottes Dasein sind:

1. das ontologische: Aus der widerspruchslosen Denkbarkeit (Kogitabilität) eines allerrealsten Wesens folge seine Realität als Prädikat. Dies ist ein Fehlschluß: denn das Sein ist nicht ein reales Prädikat neben anderen, zu denen es hinzutreten könnte, sondern Sein ist Setzung des Objektes mit allen seinen Prädikaten. 100 wirkliche Taler enthalten nicht mehr als 100 mögliche. Alle Existenzialsätze sind synthetisch; folglich kann die Existenz Gottes nicht aus dem Begriff Gottes dargetan werden.

2. das kosmologische: Wenn etwas existiert, so muß auch ein schlechthin notwendiges Wesen als dessen Ursache existieren; absolut notwendig kann aber nur dasjenige Wesen sein, welches das allerrealste und allervollkommenste ist. Dies ist im Grunde nichts anderes, als das schon zurückgewiesene ontologische Argument.

3. das physikotheologische Argument: die überall vorhandene Zweckmäßigkeit der Natureinrichtungen ist den Dingen selbst fremd, daher muß eine mit Weisheit und Intelligenz wirkende Ursache dieser Zweckmäßigkeit existieren. Dieser Schluß liefert höchstens einen Urheber der Form der Welt, einen Weltbaumeister, nicht einen Weltenschöpfer und bedarf der Ergänzung durch das kosmologische Argument.

Gleichwohl läßt sich ein fehlerfreier Begriff der Gottheit bilden, wenn wir ihn durch die der inneren Erfahrung entlehnten Prädikate nicht an sich, sondern nur nach Analogie in seinem Verhältnis zur Welt bestimmen; dieser theistische Gottesbegriff dient uns nur zur Betrachtung der Welt, nicht zur Erkenntnis des höchsten Wesens.

II. Transzendentale Methodenlehre. Sie gibt die Bestimmung der formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft.

a) Die Disziplin der reinen Vernunft begrenzt zunächst die Vernunft in ihrem dogmatischen Gebrauch, da durch Ideen objektive synthetische Urteile nicht möglich sind. Sie sichert aber zugleich die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauches. Kann die reine Vernunft keine bejahenden Behauptungen in der rationalen Theologie und Psychologie aufstellen, so kann sie auch keine dogmatischen Verneinungen (daß kein Gott sei usw.) aufstellen. Auch zu Hypothesen über die hyperphysischen Gegenstände ist die reine Vernunft nicht berechtigt, da die Voraussetzung jeder wissenschaftlichen Hypothesenbildung die erkannte Möglichkeit ihres Gegenstandes ist. Außer dem Felde der Erfahrung gibt es daher auch kein Meinen und keine Wahrscheinlichkeiten. Gleichwohl können spekulative Hypothesen, allerdings nur zum polemischen Gebrauch, um dogmatische Ansichten des Gegners zu widerlegen, erörtert werden.

b) Der Kanon der reinen Vernunft müßte den Inbegriff der Grundsätze a priori des richtigen Gebrauches der reinen Vernunft geben. Aber da eine synthetische Erkenntnis der reinen Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauch als unmöglich erwiesen ist, kann der Kanon nur ihrem praktischen Gebrauch gelten. In der Tat liegt der Wert metaphysischer Behauptungen über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit nicht in ihrem Beitrag zur theoretischen Welterklärung, sondern im praktischen Felde. Fragt das praktische Interesse: Ist ein Gott? Ist ein künftiges Leben? so wird, falls eine moralische Gesetzgebung zugegeben wird, die notwendig von uns zu erhoffende Verbindung dieser mit unserer Glückseligkeit (deren Zusammenhang mit ihr für uns nicht erkennbar ist) uns zu der Überzeugung von dem Dasein Gottes und einer künftigen Welt führen. Aber diese Überzeugung ist kein Meinen und kein Wissen, sondern eine moralische Gewißheit, ein praktischer Glaube.

c) Die Architektonik der reinen Vernunft ist die Kunst der Systeme. Alle Erkenntnis zerfällt entweder in historische oder rationale, die rationale Erkenntnis wiederum in die aus Begriffen (Philosophie) und die aus der Konstruktion der Begriffe (Mathematik).

d) Die Geschichte der reinen Vernunft. Die bisherigen Versuche der Bearbeitung der reinen Vernunft können nach drei Gesichtspunkten geschieden werden: nach dem Gegenstand der Vernunfterkenntnis (Sensualphilosophen und Intellektualphilosophen), nach dem Ursprung (Empiristen und Noologisten), nach der Methode (der dogmatische, kritische und skeptische Weg).

Kritik der praktischen Vernunft. In der Welt des praktischen, des moralischen Bewußtseins, in der Welt des Sollens des sittlichen Willens gewinnen die Ideen, die im Felde der Wissenschaft nur regulative Bedeutung haben, die eigentliche Erfüllung ihres Wesens; sie werden zu praktischen Forderungen.

Wir sind von ihrer Wahrheit moralisch überzeugt, jedoch ohne damit über das Gebiet des Selbstbewußtseins, der inneren Erfahrung hinausgehen zu dürfen. Denn wahr und notwendig ist nicht nur, was Bedingung der Erfahrung, sondern auch was Bedingung der Sittlichkeit ist. Die Kritik der praktischen Vernunft untersucht, ob die reine Vernunft a priori den Willen bestimmen könne, d. h. sie untersucht die allgemeinen Gesetze und Bedingungen der Sittlichkeit.

a) Die Autonomie und das Sittengesetz. Das empirische menschliche Handeln geht zunächst von den sinnlichen Bestimmungsgründen der Lust und Unlust, von Trieben und Neigungen aus. Der durch solche materiellen Bestimmungsgründe der Selbstliebe hervorgerufene Wille ist nicht autonom, d. h. selbständig und frei, sondern willkürlich und heteronom, da er von äußeren empirischen Zwecken abhängig ist, welche dem Willen an sich, d. h. sofern man ihn als reine sittliche Kraft betrachtet, fremd, somit zufällig und bei den verschiedenen Menschen verschieden sind. Die Autonomie oder Freiheit ist die unaufhebbare Bedingung der Sittlichkeit, das allgemeine Prinzip der Moral. Das Grundgesetz der praktischen Vernunft ist formal und bestimmt nur die Form, nicht den Inhalt des Wollens. Es lautet: *Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann.* Die Formel dieses sittlichen Grundgesetzes ist der *kategorische Imperativ.* Er bezieht sich auf einen Willen, der fähig ist, sich über alle sinnlich-empirischen Antriebe zu erheben, und in dem die überempirische Sittlichkeit aller Menschen als reiner Vernunftwesen zum Ausdrucke kommt. Wo diesem Gesetze aus einer sinnlichen Neigung nachgehandelt wird, ist bloße Legalität; erst wo aus Achtung vor ihm gehandelt wird, ist Moralität. Diese Achtung vor dem Sittengesetze, welche in dem sittlichen Charakter, der jenes Gesetz ohne jede Beziehung auf eigenen Vorteil wirksam macht, zu grenzenloser Hochschätzung anwächst, ist die einzige Empfindung, die uns ihm gegenüber ansteht; denn als sinnliches Wesen kann der Mensch keine innere Zuneigung zu ihm haben, da er stets noch Neigungen hat, welche dem Sittengesetze widerstreben. Nicht Glückseligkeit, sondern Glückwürdigkeit eignet dem sittlichen Pflichtbewußtsein; höchstens kann dem sittlichen Streben fröhliche, der erfolgreichen Selbstüberwindung selige Gemütsstimmung beigemessen werden.

Als einzige Triebfeder zur Befolgung des Sittengesetzes kann, nach der radikalen Ausscheidung aller empirischen Absichten und Zwecke, nur die Pflicht angesehen werden. Nur die Vorstellung der Pflicht, nicht eine Neigung darf den Willen bestimmen. *Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.*

b) Die Postulate. Das Sittengesetz verschafft uns völlige Gewißheit über die objektive Realität jener drei Ideen, welche die theoretische Vernunft hat müssen dahingestellt sein lassen, nämlich der sittlichen Freiheit, der Unsterblichkeit und des Daseins Gottes. Diese drei Ideen werden als notwendige Voraussetzungen des sittlichen Handelns (nicht als theoretische Dogmen) postuliert (Postulate der praktischen Vernunft). 1. Die Überzeugung von der Idee der sittlichen Freiheit basiert darauf, daß nach dem Satze: du kannst, denn du sollst, die Bestimmbarkeit unser selbst (als eines Sinnenwesens) durch uns selbst (als eines Vernunftwesens) angenommen werden muß. Die Freiheit folgt also aus dem Soll des Sittengesetzes. 2. Die Überzeugung von der Unsterblichkeit und 3. dem Dasein Gottes wird dadurch postuliert, daß, da Tugend und Glückseligkeit in entsprechendem Maße als Ursache und Wirkung verbunden sein müssen und in der sinnlichen Welt Tugend und Glückseligkeit in Widerstreit sind, der Mensch erst bei seinem Übertritt in die übersinnliche Welt die Verwirklichung des höchsten Gutes erwarten kann.

Kritik der Urteilskraft. Ist das Reich der Natur und das Reich der Freiheit auf dem einheitlichen Grunde der Gesetzgebung durch Vernunft gesichert, so entsteht das Problem eines Zusammenbestehens beider in der Einheit der Erfahrung. Wie beide Gesetzgebungen in demselben Subjekt sich wenigstens ohne Widerspruch zusammen denken lassen können, hatte bereits die Kr. d. r. V. gezeigt. Aber das Übersinnliche soll doch auf das Sinnliche einen Einfluß haben, es soll der Freiheitsbegriff den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen. Folglich muß die Natur auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens mit der Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimmt. Nun sind die mannigfaltigen Formen der Natur durch die apriorischen Bedingungen der Erfahrung unbestimmt gelassen, sie sind für unsere Erkenntnis zufällig. Die Spezifikation der Natur gestattet und erfordert noch eine andere Betrachtungsart als die nach den Prinzipien des Verstandes und der Vernunft, nämlich eine solche, die sie als Mittel für die Realisierung von Zwecken auffaßt, indem sie das Besondere in der Natur, das nach unserer Verstandeseinsicht zufällig ist, sich als notwendig nach Begriffen vorstellt. Die Prinzipien einer solchen teleologischen Betrachtungsweise entwickelt die Kritik der (reflektierenden) Urteilskraft. Die besonderen teleologischen Urteile sind durch die Besonderheit der Gegenstände, auf die sie sich beziehen, begründet. Die Erfahrung zeigt in den Erscheinungen des Schönen und Erhabenen einerseits, der organisierten Lebewesen andererseits Gruppen von Gegenständen, an denen Zweckmäßigkeit vorgestellt wird, entweder aus einem bloß subjektiven Grunde, insofern die Form des Gegenstandes in seiner

Auffassung vor allem Begriff mit unserem Erkenntnisvermögen übereinstimmt (ästhetische Vorstellung der Zweckmäßigkeit), oder aus einem objektiven Grunde, insofern seine Form mit der Möglichkeit des Dinges selbst nach einem Begriff eingesehen wird, der ihm vorangeht und den Grund der Form enthält (logische Vorstellung der Zweckmäßigkeit).

a) Kritik der ästhetischen Urteilskraft. Geschmack ist das Vermögen der Beurteilung des Schönen. Um zu unterscheiden, ob etwas schön sei oder nicht, beziehen wir die Vorstellung nicht durch den Verstand aufs Objekt, sondern durch die Einbildungskraft aufs Subjekt und auf dessen Gefühl der Lust oder Unlust.

Das Schöne ist der Qualität nach Gegenstand eines uninteressierten Wohlgefallens, also verschieden vom Angenehmen und vom Guten, d. h. von dem, was den Sinnen in der Empfindung gefällt, und von dem, was vermittelst der Vernunft durch den bloßen Begriff gefällt; der Relation nach das, woran wir die Form der Zweckmäßigkeit finden, ohne daß wir uns dabei einen bestimmten Zweck vorstellen; der Modalität nach das, was als Gegenstand eines notwendigen, durch das subjektive Gefühl hervorgerufenen Wohlgefallens erkannt wird. Das Erhabene ist in quantitativer Hinsicht dasjenige, in Vergleich mit welchem alles andre klein ist und wodurch die Idee des Unendlichen in uns erweckt wird; in qualitativer Hinsicht das, was das Gefühl der Unzulänglichkeit unsrer Einbildungskraft in der ästhetischen Größenschätzung (und dadurch zunächst Unlust), darauf aber sogleich das Bewußtsein unsrer selbständigen, der Natur überlegenen Vernunft (und somit das Gefühl der Lust) hervorruft. Zum Schönen in der Natur müssen wir einen Grund außer uns suchen, zum Erhabenen aber bloß in uns, in der Denkungsart, die in die Vorstellung der Natur Erhabenheit hineinbringt. Erhabenheit liegt z. B. nicht sowohl in dem durch Stürme empörten Ozean, als vielmehr in dem Gefühle, zu welchem das Gemüt durch die Anschauung und Schätzung desselben gestimmt wird.

Die Geschmacksurteile sind rein subjektiv und machen dennoch auf Allgemeingültigkeit Anspruch. Daher die Antinomien: „Über den Geschmack läßt sich nicht streiten, denn seine Urteile gründen sich nicht auf Begriffe“, und: „Über den Geschmack läßt sich streiten, denn seine Urteile gründen sich auf Begriffe“. Dieser Widerspruch schwindet, wenn man beide Sätze so faßt: Die Geschmacksurteile gründen sich nicht auf bestimmte Begriffe, sondern auf die unbestimmten Begriffe von übersinnlichen Substraten der Erscheinungen.

b) Kritik der teleologischen Urteilskraft. In den organisierten Wesen zeigt sich eine innere Zweckmäßigkeit, da in ihnen alle Teile als nicht nur um einander willen und um des Ganzen willen existierend, sondern auch als einander wechsel-

seitig hervorbringend zu denken sind; in ihnen ist also alles Zweck und wechselseitig auch Mittel. Die organisierten Wesen sind daher nicht als bloße Maschinen zu begreifen. Da unser Verstand diskursiv denkt und stets von den Teilen ausgeht, kann er die organischen Produkte, bei denen das Ganze Entstehungsgrund und Prius der Teile ist, nicht anders als unter dem Gesichtspunkte des Zweckbegriffs begreifen. Hieraus entspringt die Antinomie der Urteilskraft. Einerseits gilt der Satz: Alle Erzeugung materieller Dinge ist nach bloß mechanischen Gesetzen möglich, andrerseits aber: Einige Erzeugung derselben ist nach bloß mechanischen Gesetzen nicht möglich. Sie löst sich durch die Einsicht, daß die Thesis nicht behauptet, daß alle materiellen Dinge nur mechanisch entstehen können, sondern nur erklärt, daß allein ihre mechanische Entstehung nach der Einrichtung unseres Verstandes von uns erkannt werden kann, und die weitere Einsicht, daß die Antithesis nur eine Maxime der Urteilskraft ausdrückt, daß es gewisse Körper gibt, die durch mechanische Ursachen nicht vollständig erkannt werden können und uns insoweit zu ihrer teleologischen Beurteilung nötigen. Eine solche Beurteilung ist keine Erklärung, da sie keinen realen Grund für das, was mehr als mechanisch in den Organismen ist, setzt, sondern dieses mehr als Mechanische nur durch den Zweckbegriff für uns vorstellig macht. Für die Organismen darf die teleologische Betrachtung grundsätzliche Geltung in Anspruch nehmen. Sie führt uns durch die komperative Anatomie zur Aufsuchung einer ursprünglichen Organisation, aus der die große Familie von Geschöpfen hervorgegangen zu denken dem Archäologen der Natur freisteht. Allein dieser gemeinsamen Mutter aller Geschöpfe muß eine auf diese zweckmäßig gestellte Organisation, eine generische Präformation (die von der individuellen Präformation zu unterscheiden und vielmehr mit der Epigenesistheorie des Lebens verträglich ist) beigelegt werden, welche nicht aus der Autokratie der Materie zu erklären, sondern von uns auf einen architektonischen Verstand zu beziehen ist. Aber die teleologische Betrachtung der organisierten Naturprodukte reicht für sich nicht hin, um von ihr allein aus diesen architektonischen Verstand als Gott zu denken (Physikotheologie). Erst wenn wir die Reihe der Naturzwecke in einem letzten Naturzweck und Endzweck der Welt abgeschlossen denken, können wir von diesem aus rückwärts das System durch eine oberste Ursache begründen und abschließen. Nun ist aber der Mensch, nicht als Naturwesen, sondern als intelligentes kulturschaffendes Wesen als Endzweck anzusehen; denn als sittliches Wesen, als welches er nach Gesetzen handelt, die von ihm selbst als unbedingt und von Naturbedingungen unabhängig vorgestellt werden, ist er die einzige Art Wesen in der Welt, deren Kausalität teleologisch ist. Aber da das moralische Gesetz den Menschen zugleich dazu bestimmt, nach dem höchsten Gut und der höchsten Glückseligkeit

zu streben, diese zwei Erfordernisse wir aber als durch bloße Naturursachen mit ihm verknüpft nicht vorstellen können, müssen wir, um uns gemäß dem moralischen Gesetz einen Endzweck vorzusetzen, einen moralischen Welturheber annehmen, denn nur dadurch wird eine mit der Befolgung moralischer Gesetze harmonisch zusammentreffende Glückseligkeit vernünftiger Wesen, als das höchste Weltbeste, gewährleistet (Ethikotheologie). Mit diesem durch den moralischen Beweis gewonnenen Begriff Gottes erhalten wir den Schlußbegriff des Systems, durch den die Zusammenstimmung von Natur und Freiheit, welche das Problem der Kr. d. U. war, erklärt wird.

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Sofern die Moral auf den Begriff des Menschen als eines freien, durch seine Vernunft sich selbst die Gesetze gebenden Wesens begründet ist, bedarf sie weder der Idee eines andern Wesens, um die sittlichen Pflichten zu erkennen und zu begründen, noch anderer Triebfedern als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten. Aber aus dem Bewußtsein der Unvollkommenheit und des Abstandes von dem sittlichen Ideal entsteht das Bedürfnis nach einer Vollkommenheit, die Würde und Glückseligkeit vereint, wird die Vernunft zu dem Glauben an die Möglichkeit der Verwirklichung des höchsten Gutes fortgeführt.

a) Wie das Gute allein in der Gesinnung liegt, so auch das Böse, zu dem ein Hang dem Menschen einwohnt, der auf freier und unerforschlicher Entscheidung des intelligiblen Charakters beruht. Gleichwohl ist uns ein Keim des Guten in seiner Reinheit übrig geblieben, der nicht vertilgt werden kann. Mit dem Sittengesetz in uns lebt die Anlage und die Möglichkeit zum Guten und aus ihm schöpft die Vernunft die Gewißheit der Selbstbesserung und Erlösung vom Bösen.

b) Um ein guter Mensch zu werden, ist es nicht genug, den Keim des Guten sich bloß ungehindert entwickeln zu lassen, sondern es ist auch die in uns befindliche entgegenwirkende Ursache des Bösen zu bekämpfen. Nicht der empirische, sondern nur der ideale Mensch ist vollkommen. Symbolisch vorgestellt ist dieser das vom Himmel zu uns herabgestiegene Ebenbild Gottes oder Urbild der Menschheit, der Mensch gewordene Sohn Gottes. Der Glaube an den Sohn Gottes als moralisches Ideal ist praktisch, der Glaube an ihn als Wundertäter dagegen ohne Wert, wie überhaupt der Erlösungsglaube als Wunderglaube in dem Kampf des guten und des bösen Prinzipes uns nicht hilfreich ist.

c) Auf die Macht der guten Gesinnung gründet sich der Sieg des guten Prinzipes über das böse. Um die Herrschaft des Guten in der Menschheit aber dauernd zu befestigen, muß diese in eine moralische Gemeinschaft oder einen ethischen Staat, in welchem das Gesetz durch bloße Gesinnung, ohne allen Zwang

herrscht, sich umwandeln. Der Gesetzgeber in diesem Staat ist nicht das Volk, sondern Gott; der ethische Staat ist das Reich Gottes in der Welt, seine Bürger sind das Volk Gottes; im Unterschied von der bürgerlichen Rechtsgemeinschaft bildet er die unsichtbare Kirche, die von der sichtbaren Kirche sich dadurch unterscheidet, daß sie alle Menschen in sich vereinigt und in ihr der reine Vernunftglaube herrscht.

d) Der Gottesdienst unter der Herrschaft des guten Prinzipes kann nur als Symbol der guten Gesinnung, als sinnbildliches Handeln gerechtfertigt werden. Wird er dagegen nicht auf den reinen Vernunftglauben, sondern auf den historisch-statuarischen Kirchenglauben gegründet, so wird er zum Afterdienst, dem der Wahn zugrunde liegt, man könne durch eine äußere Kulthandlung sich Gott gefügig machen.

c) **Gegner und Anhänger Kants.** Noch bei Lebzeiten Kants traten zwei Parteien auf, Gegner und Anhänger. Unter den Gegnern lassen sich zwei Gruppen unterscheiden, von denen die eine prinzipiell gegen das ihrer Meinung nach unmögliche und übertriebene, einseitig rationalistisch gerichtete Unternehmen der Vernunftkritik polemisierte. Es ist das die von Hamann, Herder, Jacobi vertretene Glaubens- und Gefühlsphilosophie, die in Kant nur einen Ausläufer der aufklärerischen Verstandesrichtung sah und die, indem sie sich dieser Richtung überhaupt entgegenstellte, bei Kant nicht allein die unzulässige Scheidung der Sinnlichkeit von dem Verstande tadelte, sondern auch in dem Gefühl und Glauben eine höhere, auf das Ganze gerichtete Erkenntnisquelle erblickte. Wendete sich die Gefühlsphilosophie gegen die neue Philosophie, so hob Schulze-Aenesidemus die Schwierigkeiten in dem Begriffe „Ding an sich“ hervor. — An diesen Begriff knüpften auch die Anhänger Kants an, um in positiver Fortbildung des kritischen Grundgedankens diesem seine Geschlossenheit und systematische Einheit zu geben. Auch für sie bedeutete das Ding an sich in der von Kant gefaßten Weise eine wunde Stelle des Kritizismus. Mit diesem Ding an sich würde eine einheitliche und geschlossene Deduktion aller Erkenntnis aus dem Subjekt, worin nach ihrer Auffassung die Hauptbemühung des Kritizismus lag, unmöglich gemacht; als Folge ergäbe sich der Kantische Dualismus von Form und Stoff der Erkenntnis. Die Versuche der Weiterbildung des Kritizismus bewegten sich zunächst in der Richtung, das gesamte System der Erkenntnis aus einem Prinzip und aus der Form auch den Stoff der Erkenntnis abzuleiten. Zu den ersten Anhängern Kants, die den Versuch der Fortbildung der „Kritik“ zu einem „System“ unternahmen, gehörten Reinhold, Beck, Maimon. Besonders durch den ersteren wurde Jena zur Hochburg der neuen Lehre, während Halle und Göttingen, die altberühmten Universitäten, zurücktraten. Die publizistische Vertretung übernahm die 1785 gegründete, von dem Philologen Schütz und dem Juristen Hufeland geleitete Jenaer Allgemeine Literaturzeitung. Minder wichtig sind Joh. Heinrich Tieftrunk (1760—1837) mit seiner ‘Denklehre in rein deutschem Gewande’ (1825—1827) und Wilh. Traugott Krug (1770—1842), der in seinem ‘Organon der Philosophie’ (1801) eine populäre Darstellung der Kantischen Philosophie bot.

Rosenkranz, Gesch. der Kantischen Philosophie im 12. Bd. der Kantausgabe von Rosenkranz u. Schubert. Kuno Fischer. Geschichte der neueren Philosophie, Bd. 5. Fichte und seine Vorgänger, 3. Aufl., Heidelberg 1900.

Joh. Georg Hamann (1730—1788), der „Magus aus Norden“, neigt in seinem seltsamen, in einer dunklen, oft symbolisierenden Sprache sich bewegenden Hauptwerk: ‘Sokratische Denkwürdigkeiten’ zu einem mystischen, bisweilen schon theosophischen Standpunkt. Er betont gegenüber dem

'Rationalismus' Kants, daß die wahre und höchste Erkenntnis in dem lebendigen, persönlichen Gefühl liege und sich besonders in dem religiösen Glauben bekunde. Empfindung, Offenbarung, Tradition und die immer auf geheime Gründe hindeutende Sprache, das seien die eigentlichen Quellen der Wahrheit.

Schriften, herausgegeben von Friedr. Roth, 8 Bände, 1821 ff. Auswahl aus seinen Briefen und Schriften von C. F. Arnold (Bibliothek theolog. Klassiker, Bd. 11, Gotha 1888).

Rudolf Unger, Joh. Georg Hamann, 2 Bde., Jena 1911.

Johann Gottfried Herder (1744—1803). Sein philosophisches Hauptwerk: „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" (1784—91); außerdem „Briefe zur Beförderung der Humanität" (1793 ff.), „Gott, Gespräche über Spinozas System" (1787); die „Metakritik" (1799, gegen Kants Kritik der reinen Vernunft) und 'Kalligone' (1800, gegen die Kritik der Urteilskraft).

Auswahl aus den philosophischen Schriften: Horst Stephan, Herders Philosophie. PhBi., L. 1906. Friedr. von der Leyen, Joh. Gottfr. Herder, Ideen, Jena 1904. (In der Sammlung: Erzieher zu deutscher Bildung.)

R. Haym, Herder nach seinem Leben und seinen Werken, Be. 1877—85. Eugen Kühnemann, Herders Persönlichkeit in seiner Weltanschauung, Be. 1893. Ders., Herder, 2. Aufl., München 1912. C. Siegel, Herder als Philosoph, Stuttgart 1907. Günther Jacoby, Herders und Kants Ästhetik, 1907.

Friedrich Heinrich Jacobi (1743—1819), bekannt aus seinen teils freundschaftlichen, teils feindlichen Beziehungen zu Lessing, Mendelssohn, Goethe, Schelling. 'Über die Lehre Spinozas in Briefen an Moses Mendelssohn' (1785); 'D. Hume über den Glauben' oder 'Idealismus und Realismus' (1787); 'Von den göttlichen Ideen' (1811). Seine Kritik Kants will u. a. zeigen, daß man ohne Ding an sich nicht in die Kritik der reinen Vernunft hineinkommen, mit ihm nicht in ihr verbleiben könne. Den Spinozismus hält er für das einzige konsequente System, lehnt es aber ab, weil es den Gemütsbedürfnissen widerstreite.

Fr. Alfred Schmidt, Fr. Heinr. Jacobi, Heidelberg 1908. A. Frank, J.'s Lehre v. Glauben, Diss. Halle 1910.

Salomon Maimon (1754—1800); 'Versuch über die Transzendentalphilosophie' (1790), über den Kant nach Einsicht in das Manuskript (über das gedruckte Werk äußerte er sich viel ungünstiger) urteilte, daß keiner von seinen Gegnern ihn in der Hauptfrage so wohl verstanden habe. Eine Fortbildung des Kritizismus in dem 'Versuch einer neuen Logik' (1794, neu herausgegeben von der Kantgesellschaft, Be. 1912). Er kritisiert ebenfalls Kants Begriff vom Ding an sich. Die Bestimmtheit des Bewußtseinsinhaltes, die dieser erklären soll, sucht er durch eine Theorie der transzendentalen Differentiale abzuleiten. An der Spitze alles reelle Objekte bestimmenden Denkens tritt nach ihm der „Satz der Bestimmbarkeit": Ein jedes Subjekt eines Satzes muß nicht nur als Subjekt, sondern auch an sich ein möglicher Gegenstand des Bewußtseins sein und ein jedes Prädikat muß nicht nur an sich, sondern auch als Prädikat ein möglicher Gegenstand des Bewußtseins sein.

J. Fromer, S. M. Jena 1911. F. Kuntze, S. M., Heidelberg 1912.

Karl Leonhard Reinhold (1758—1823); 1786—87 die populären 'Briefe über die Kantische Philosophie'. Seit 1787 Professor an der Universität Jena, macht er diese zum Zentralpunkte des Studiums des Kritizismus, dem in der 'Jenaischen Literaturzeitung' ein einflußreiches Organ erwächst. 'Neue Theorie des Vorstellungsvermögens' (1789). Neben seiner wirksamen Popularisierung der Kantischen Philosophie unternimmt er ihre Fortbildung, indem er ihr durch die Hinzufügung eines Fundamentes den Charakter eines Systems einer „philosophischen Elementarlehre" zu geben versuchte. Aus der Urtatsache der 'Vorstellung' und aus dem Satz des Bewußtseins: „Die Vorstellung wird im Bewußtsein vom Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden und auf beide bezogen" will er alle einzelnen Prinzipien entwickeln.

Reinholds weitere Entwicklung ist durch ihren überraschenden Wechsel der Standpunkte gekennzeichnet; so trat er Fichte nahe, später Jacobi, dann der Identitätsphilosophie. Sein letzter Versuch war eine Synonymik.

Johann Siegmund Beck (1761—1842). Sein Hauptwerk: 'Einzig-möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muß' (1796), weswegen auch seine Philosophie als 'Standpunktslehre' bezeichnet wird.

Wilh. Dilthey, ArchGPh. 1889. W. Pötschel, Beck u. Kant, Diss. Breslau 1910.

Gottlob Ernst Schulze-Aenesidemus (1761—1833), so genannt nach seinem 1792 anonym erschienenen, nach dem alten Skeptiker bezeichneten Werk: 'Aenesidemus oder über die Fundamente der von Reinhold gelieferten Elementarphilosophie, nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßung der Vernunftkritik', neu herausgegeben von der Kantgesellschaft, Be. 1911.

H. Wiegershausen, Anesidem-Schulze, Be. 1910.

Friedrich Schiller (1759—1805), trat als Dichter besonders zu der Ethik und Ästhetik Kants in ein Verhältnis, die er mit hoher Selbständigkeit weiterbildete. 1793: Anmut und Würde. 1795: Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen 1795: Über naive und sentimentalische Dichtung. 1801: Über das Erhabene.

E. Kühnemann, Kants und Schillers Begründung der Ästhetik. München 1895. Karl Vorländer, Kant, Schiller, Goethe, L. 1907, mit genauer Angabe der wichtigeren Spezialliteratur.

IV. Das neunzehnte Jahrhundert.

W. Windelband, Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhunderts, Tübingen 1909.

A. Die spekulative Philosophie in Deutschland.

Die Motive für die an Kant sich anschließende spekulative Philosophie lagen zum Teil schon in dem System von Kant. Ein Motiv bildete die anscheinende Unverträglichkeit, die zwischen den Voraussetzungen der transzendentalen Ästhetik und den Ergebnissen der transzendentalen Analytik bestand. Weiter eröffneten die Hauptwerke Kants den Eingang in eine bis dahin unbekannte Welt, die in den allgemeingültigen Erkenntnissen und den überpersönlichen Lebensordnungen hervortrat. Hiermit verband sich die Entwicklung einer spinozistisch-pantheistischen Weltansicht, deren geschichtliche Entstehung indes noch nicht zureichend aufgeklärt ist. Nach Dilthey sind drei Momente von besonderem Einfluß hierfür gewesen. Zunächst der Drang nach Steigerung der menschlichen Kraft, nach Befreiung des Verhältnisses des Menschen zu Gott von dem alten religiösen Schema der Herrscher und der Untertänigkeit. Sodann der zunehmende Gegensatz gegen die europäische Aufklärung, die von den Künstlern und den religiösen Naturen geltend gemacht wurde; und endlich die Einwirkung Goethes, in welchem das Recht der Anschauung gegenüber den abstrakten Begriffen triumphierte und zugleich die Kontinuität des ästhetischen Pantheismus lebendig war, der von Shaftesbury sich entwickelt hatte.

So handelte es sich für die Nachfolger Kants nicht nur um eine Fortbildung seines Systems. Umfassender war die Aufgabe, zu untersuchen, wie der Gehalt der neuen Weltanschauung mit dem Kritizismus zu verbinden sei, in welchem Sinne das System der Vernunft dem Irrationalen der Welt gerecht werden und es in sich aufnehmen könne. Die Auflösung dieses Problems führte bei den einzelnen Denkern zu der Entwicklung besonderer Methoden, welche der ganzen Epoche den Charakter der Spekulation gegeben haben. Bei Fichte und Hegel ist es in verschiedener Ausbildung die dialektische Methode, bei Schelling und Schopenhauer, den eigentlichen Philosophen

der Romantik, ist es die intellektuelle Anschauung, durch welche die Verbindung der Vernunft mit dem Irrationalen ermöglicht werden sollte. So verschieden in inhaltlicher Hinsicht die Antworten auf das Grundproblem lauten (bei Fichte der Idealismus der Freiheit, bei Schelling der objektive Idealismus, bei Hegel der absolute, panlogistische Idealismus, bei Schopenhauer der Irrationalismus): gemeinsam ist ihnen die idealistische Grundüberzeugung, daß die Welt einen geistigen Gehalt darstelle.

H. M. Chalybäus, Die speculative Philosophie von Kant bis Hegel, L. 1837 u. öfter F. Harms, Die Philosophie seit Kant, Be. 1876. E. Fuchs, Vom Werden dreier Denker (Fichte, Schelling, Schleiermacher), Tüb. 1904. J. Ebbinghaus, Relativer und absoluter Idealismus, L. 1910. H. Nohl, Die deutsche Bewegung und die idealistischen Systeme, Logos II.

R. Haym, Die romantische Schule, 2. Aufl., Be. 1906. Marie Joachimi, Die Weltanschauung der deutschen Romantik, 1905. Erwin Kircher, Philosophie der Romantik, Jena 1906.

a) Johann Gottlieb Fichte (1762—1814). Geboren zu Rammenau in der Oberlausitz. Studierte 1780—84 in Jena. Seit 1784 neun Jahre lang in verschiedenen Familien Hauslehrer. 1788 in Zürich, 1790 in Leipzig, 1791 in Warschau. In diesem Jahre überreichte er Kant bei einem Besuche in Königsberg das Manuskript seiner „Kritik aller Offenbarung" und erwarb sich dadurch dessen Achtung und Zuneigung. 1793 heiratete er in der Schweiz eine Schwestertochter Klopstocks. 1794—99 Professor der Philosophie in Jena. Da er 1798 in dem philosophischen Journal (dessen Mitherausgeber er seit 1795 war) einem Aufsatze des Rektors Forberg zu Saalfeld „Über die Bestimmung des Begriffs Religion" eine Einleitung mit dem Titel 'Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung' voranschickte und darin Gott mit der moralischen Weltordnung identifizierte, wurde er des Atheismus beschuldigt, besonders in Kursachsen. Hier wurde das philosophische Journal verboten und die weimarische Regierung zur Bestrafung Fichtes und Forbergs aufgefordert. Fichte schrieb an ein Mitglied der Regierung, daß er im Falle eines Verweises seinen Abschied fordern würde, worauf die Regierung diese Erklärung als Abschiedsgesuch behandelte und Fichte die Professur entzog. Hierauf privatisierte Fichte einige Jahre in Berlin. 1805 als Professor der Philosophie nach der (damals preußischen) Universität Erlangen. Im Winter 1807—08 hielt er in Berlin seine berühmten „Reden an die deutsche Nation". 1809 Dekan der philosophischen Fakultät an der neu errichteten Berliner Universität und 1810 Rektor. Er starb am 27. Januar 1814 am Nervenfieber, das durch seine Frau, welche sich dieselbe Krankheit bei der Krankenpflege in den Lazaretten zugezogen, auf ihn übertragen worden war.

1792: Kritik aller Offenbarung. (Diese anonym erschienene Schrift wurde anfangs allgemein für ein Werk Kants angesehen.) 1794: Grundlage der Wissenschaftslehre oder Philosophie. 1795: Grundriß des Eigentümlichen in der Wissenschaftslehre. 1796: Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der W.-L. 1798: System der Sittenlehre nach Prinzipien der W.-L. 1798: Über den Grund unsres Glaubens an eine göttliche Weltregierung. 1798: Appellation an das Publikum gegen die Anklage des Atheismus. 1800: Die Bestimmung des Menschen. 1801: Bericht an das Publikum über das Wesen der neuesten Philosophie. 1804—05: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. 1806: Anweisung zum seligen Leben. 1806: Über die Bestimmung des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit. 1808: Reden an die deutsche Nation. 1810: Die Tatsachen des Bewußtseins.

Seine gesamten Werke sind von seinem Sohne J. H. Fichte, Be. 1845—46, in 8 Bänden neu herausgegeben; „Nachgelassene Werke", 1834, in 3 Bänden. Eine Auswahl in 6 Bänden, durch Fr. Medicus, L. 1908 ff.

Kuno Fischer, Gesch. der neueren Philos., Bd. VI, 3. Aufl., Heidelberg 1900, J. H. Löwe, Die Philosophie Fichtes, Stuttgart 1862. Fritz Medicus, Fichte, 13 Vorlesungen, Be. 1905. W. Kabitz, Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre, Be. 1902. E. Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte, Tüb. 1902. Heinr Rickert, Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie, Be. 1899. Alf. Menzel, Die Grundlagen der F.'schen Wissenschaftslehre in ihrem Verhältnis z. Kantischen Kritik, 1909. D. H. Kerler, Die Fichte-Schellingsche Wissenschaftslehre, Ulm 1917.

Wie schon zur Zeit ihres ersten Auftretens, so ist auch späterhin Fichtes Philosophie starken Mißverständnissen ausgesetzt gewesen, zum Teil weil nur die ersten Fassungen der Wissenschaftslehre berücksichtigt wurden. So soll er die psychologische Interpretation von Kants Erkenntnislehre eingeleitet oder gar durch die Auflösung des Ding-an-sich-Begriffes bei Festhaltung des Ichbegriffes den Solipsismus gelehrt haben. Es ist jetzt gesichert, daß beides nicht zutreffend ist. Fichte selbst hat schon dagegen Verwahrung eingelegt, daß sein „System, dessen Anfang und Ende und ganzes Wesen darauf ausgeht, daß in ihm die Individualität theoretisch vergessen, praktisch verleugnet werde, für Egoismus ausgegeben werde". Daß solche Mißverständnisse möglich waren, ist ein Zeichen für die Schwierigkeiten seiner Lehre, an deren immer neuer und verschärfter Darstellung Fichte unermüdlich arbeitete. Die Frage, ob er hierbei eine wesentliche Änderung seines ursprünglichen Standpunktes vollzog, so daß sich zwei Perioden, ja zwei Systeme unterscheiden ließen, kann als gelöst gelten. Fichtes Entwicklung vollzog sich stetig; die idealistische Grundanschauung hat er nicht modifiziert; wohl aber hat er nach seinem Weggang von Jena wichtige Ergänzungen aufgenommen. Unter diesen ist die Wendung seiner Religionslehre, für welche das Studium des Johannesevangeliums eine starke Anregung bildet, die bedeutendste. Während er Gott früher mit dem absoluten Ich und der moralischen Weltordnung identifizierte, wurde nun die Gottheit als noch über diese hinausliegend angenommen und die selige Hingabe an diesen Urgrund als das Ziel des Lebens gesetzt. Neben dieser Zunahme religiöser Interessen und Anschauung traten auch geschichtsphilosophische Betrachtungen in den Vordergrund.

Wissenschaftslehre. Soll die Philosophie strenge Wissenschaft sein, so muß sie Kants Transzendentalphilosophie in die Form eines Systems überführen. Kant abstrahierte die Gesetze der Intelligenz aus ihrer Anwendung auf die Objekte und suchte sie dann als notwendige Handlungen der Intelligenz zu deduzieren. Aber diese Methode besitzt selbst nicht die Form der Wissenschaftlichkeit. Philosophie muß vielmehr ein Ganzes von Sätzen darstellen, die aus einem obersten Grundsatz ihre Gewißheit erhalten. Das Ziel liegt demnach in der Aufdeckung eines Grundsatzes, in welchem die Form durch seinen Gehalt und durch seine Form der Gehalt vollkommen bestimmt wird, der durch sich selbst gewiß ist und aus dem die weiteren Grundsätze in strenger Folge abzuleiten sind.

Nun sind nur zwei Ausgangspunkte aller systematischen Philosophie möglich, entweder von dem Ding an sich (Dogmatismus) oder von der Intelligenz an sich (Idealismus). Die Entscheidung zwischen ihnen ist zunächst eine Sache der Persönlichkeit: *Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist.* Aber es läßt sich doch zeigen, daß der Dogmatismus in bedeutende Schwierigkeiten verwickelt, sonach der Idealismus das einzig strenge System bleibt. Aber dieser Idealismus ist in rein kritischem Sinne aufzufassen. Daher kann die Erklärung der Erfahrung, die er geben will, nirgends auf ein Ding an sich außerhalb der Intelligenz zurückgreifen; denn der Begriff eines Dinges an sich ist ja auch nur ein Begriff und besitzt seine Bedeutung lediglich innerhalb unseres Erkenntnisganzen und untersteht daher den Gesetzen unserer Intelligenz.

(Die Grundsätze.) Die Aufgabe, den absolut ersten schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens aufzusuchen, kann nur durch Reflexion auf die Bedingungen jedes möglichen Wissens aufgelöst werden. Nun sind die Gesetze der Logik Prinzipien, welche ohne Widerrede zugegeben werden und in der Tat unser gesamtes Denken beherrschen. Gelingt es, die Bedingungen aufzufinden, von denen die Gültigkeit dieser Prinzipien abhängt, dann erhalten wir das, was allem Bewußtsein zugrunde liegt und allein es möglich macht.

Der oberste logische Grundsatz ist das Prinzip der Identität (A=A). Dieser Satz enthält aber nur eine Behauptung über den notwendigen Zusammenhang zwischen seinen beiden Gliedern; er besagt nur, daß, wenn A gesetzt ist, es A bleibt, nicht daß A überhaupt gesetzt werde. Unter welcher Bedingung ist nun aber A? Der im Identitätssatz ausgesprochene Zusammenhang ist allein im urteilenden Ich und durch das urteilende Ich gesetzt; daraus folgt weiter, daß auch das A im Ich gesetzt sein muß. Das setzende oder urteilende Ich ist mithin die Voraussetzung für alle Identitätsaussagen, die wiederum die formalen Bedingungen aller möglichen Erkenntnis bilden. Aber nicht das Ich schlechthin, als bloße Tatsache, sondern nur, sofern es in einer ursprünglichen Tathandlung den identischen Zusammenhang setzt, d. h. nur das Ich, sofern es sich selber setzt, kann das Fundament des Bewußtseins sein. Der logische Grundsatz der Identität und damit alles von ihm beherrschte Wissen hat Gültigkeit und Sinn nur für ein Ich, das mit dem Prädikate der Gleichheit sich selber setzt. So ergibt sich der oberste Grundsatz der Wissenschaftslehre: *Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein.* Dieser Satz ist unbedingt gültig, Form und Gehalt fordern in ihm sich gegenseitig, er definiert die oberste aller Kategorien, die Kategorie der Realität. Das zweite Prinzip alles logischen Denkens enthält der Satz des Widerspruchs. Auch er ist nur unter der Voraussetzung der Identität des Ichs möglich, aber nur, sofern *dem Ich schlechthin ein Nichtich entgegengesetzt wird.* Diese Gegensetzung bildet den Inhalt des zweiten Grundsatzes der Wissenschaftslehre und den Quell der Kategorie der Negation. Der zweite Grundsatz widerspricht aber dem Inhalt nach dem ersten, da nach ihm die gesetzte Realität negiert, das Ich durch ein Nichtich aufgehoben werden soll. Eine Aufhebung des Gegensatzes ist nur möglich, sofern dieser als eine bloß gegenseitige Einschränkung aufgefaßt wird. Auch das Nichtich muß als im Ich gesetzt gedacht, damit aber zugleich das Ich, das dem Nichtich gegenübergesetzt wird, von dem absoluten Ich des ersten Grundsatzes geschieden werden. Diese Vereinigung spricht der dritte Grundsatz aus: *Das Ich setzt im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nichtich entgegen.* Dieser Grundsatz, welcher eine Synthesis zwischen dem entgegengesetzten Ich und Nichtich besagt und dem

logischen Grundsatz des Grundes entspricht, ist der Quell aller synthetischen Urteile a priori und der sie begründenden Kategorien. Das Verfahren ihrer Deduktion muß von der in dem dritten Grundsatz ausgesprochenen Synthese von Ich und Nichtich ausgehen und die übrig gebliebenen entgegengesetzten Merkmale aufsuchen, um sie durch einen neuen Beziehungsgrund, der wieder in dem höchsten aller Beziehungsgründe enthalten sein muß, zu verbinden, und so fort, solange wir können. So erhalten wir ein teleologisch gegliedertes System von vorbewußten Handlungen, die insgesamt ihren Ursprung in einer reinen Tätigkeit, einer ursprünglichen Tathandlung haben, welche die Erklärung für die Möglichkeit des Bewußtseins gibt.

(Das theoretische Ich.) Setzt das Ich sich als beschränkt durch das Nichtich, so verhält es sich erkennend. Hierbei setzt es sich zugleich als Leiden, nämlich als durch ein fremdes affiziert, und als tätig, da es doch sich selbst seine Beschränkung setzt. Dieser Gegensatz ist nur zu überwinden, wenn das Ich in sich nur teilweise Realität setzt und soviel, als es in sich nicht setzt, auf das Nichtich überträgt. Aus der Reflexion über diesen Akt und sein Ergebnis entspringen die Kategorien der Wechselbestimmung, der Kausalität und Substantialität. Die hieraus sich ergebenden Widersprüche werden durch weitere vorbewußte Tätigkeiten schrittweis überwunden. So entsteht die vom Ich bewußtlos produzierte Empfindung, die Anschauung, das Bild, Raum und Zeit usw.; die Geschichte des Bewußtseins wird enthüllt.

(Das praktische Ich.) Setzt das Ich sich als das Nichtich bestimmend, so verhält es sich wollend und handelnd. Nur von dem tätigen Ich aus lassen sich die Probleme lösen, welche auf dem Standpunkt des theoretischen Ichs nicht begriffen werden können. Zwar ist auch das theoretische Ich als reine substanzlose, ins Unendliche hinausgehende Tätigkeit zu denken, aber das theoretische Vorstellen setzt eine Hemmung in dieser Tätigkeit und eine Zurücklenkung auf das Ich voraus. Woher stammt diese Selbstbeschränkung des Ichs, *woher das ursprüngliche Nichtich oder der Anstoß, der das Ich in sich zurücktreibt?* Die Deduktion des ersten Anstoßes ergibt sich aus der Einsicht, daß das Ich sich nur beschränkt, um praktisch zu sein; es muß theoretisch sein, d. h. eine Vorstellungswelt erzeugen, um in dieser handeln und seine Pflicht erfüllen zu können. Die empfundene und angeschaute Welt ist das *versinnlichte Material unsrer Pflicht.* Weil ein Handeln ohne einen Widerstand nicht möglich ist, beschränkt sich die Intelligenz durch einen Anstoß oder ein Nichtich. Aus gleichem Grunde läßt sich begreifen, warum das eine unendliche Ich sich in die vielen empirischen Ichs oder Individuen gespalten hat, weil nur Individuen handeln können, nur in ihnen Bewußtsein und Sittlichkeit möglich ist. Die Kategorien des praktischen Lebens entspringen ebenfalls dem Gegensatz des selbständigen

Ichs und des seine Selbständigkeit hemmenden Nichtichs. Das Ziel des Lebens liegt darin, daß das Ich die Schranken seiner Selbständigkeit beständig hinausrückt, um so in unendlichem Fortschritt dem absoluten Ich sich anzunähern.

Sittenlehre und Naturrecht. Jedes Vernunftwesen strebt nach absoluter Selbständigkeit, nach Freiheit und Autonomie. Ebenso hat es den Trieb nach Selbsterhaltung und den nach dem Genuß natürlicher Güter. Beide Triebe finden ihre Vereinigung im sittlichen Triebe des Handelns, dessen Endabsicht Freiheit über die Sinnenwelt ist. Unsre sittliche Bestimmung ist, stets so zu handeln, daß wir der absoluten Unabhängigkeit immer näher kommen. Daher ist es Prinzip der Sittenlehre: Erfülle jedesmal deine Bestimmung; folge nicht blindlings dem Triebe nach Selbständigkeit, noch dem Naturtriebe, sondern handle mit klarem Bewußtsein nach Bestimmung und Pflicht, handle nach deinem Gewissen. —

Jedes vernünftige Wesen muß sich, indem es sich selbst setzt, freie Wirksamkeit zuschreiben. Eine Koexistenz solcher freien Individuen ist nicht ohne ein Rechtsverhältnis möglich, wobei jedes seine Freiheit unter der Bedingung zu beschränken hat, daß das andere Individuum seine Freiheit gleichfalls beschränkt. Urrechte sind solche Rechte, die im bloßen Begriffe der Person liegen (denn diese hat das absolute Recht, in der Sinnenwelt nur Ursache zu sein), nämlich das Recht der leiblichen Freiheit und das Eigentumsrecht. Unter letzterem ist zu verstehen, daß ein jeder arbeiten und von seiner Arbeit leben kann. Für den Fall, daß ein andres Individuum meine Urrechte nicht respektiert, ist das Zwangsrecht da, welches jeden rechtswidrigen Willen vernichtet. Ein von freien Individuen unter sich geschlossener Vertrag, ihre Rechte gegenseitig zu garantieren, eine bürgerliche Gesetzgebung und eine den allgemeinen Willen ausübende Exekutivmacht bilden das Staatsrecht. Jede Staatsverfassung ist rechtswidrig, wenn sie den Zweck hat, alles in demselben Zustande zu erhalten; ihre Aufgabe ist vielmehr, den Fortschritt zum Bessern zu ermöglichen. Und hier ist wichtig, daß der Staat mit Rücksicht auf das ökonomische Gesamtinteresse auch die Arbeit, die sittlicher Selbstzweck ist, ordnen und die Verteilung des aus der Arbeit erspringenden Erwerbes regulieren soll; das Ideal wäre der *geschlossene Handelsstaat.* Aber auch die Hebung der geistigen Kultur muß der Staat sich angelegen sein lassen.

Religions- und Geschichtsphilosophie. Die moralische Weltordnung ist allein das Göttliche, an das wir glauben müssen; eines andren Göttlichen, eines persönlichen Gottes bedürfen wir nicht. Der Begriff von Gott als einer von uns und der Erscheinungswelt verschiedenen, besonderen Substanz, einer nach

Begriffen wirkenden Persönlichkeit, ist ein unmöglicher und widersprechender. Nur die fromme Einfalt denkt sich Gott als eine ungeheure Ausdehnung durch den unendlichen Raum; nur um der Sinnenwelt willen, um des Genusses willen, können die Menschen einen substantiellen Gott annehmen, den Austeiler des Glückes und Unglückes. Wer aber Genuß will, der ist ein sinnlicher Mensch und ohne wahre Religion. Nur die Grundsätze der neueren Philosophie können den verfallenen religiösen Sinn wiederherstellen. Nur durch die Erfüllung des von unsrem Gewissen als Pflicht Empfundenen erhalten wir eine höhere, in uns selbst gegründete, von der Natur unabhängige Existenz. Dies allein ist die wahre Seligkeit.

Der historische Prozeß ist ein Verlauf, in welchem sich durch fünf Entwicklungsstufen hindurch das Reich der Vernunft und Freiheit als Reich Gottes auf Erden verwirklicht: 1. Stand der Unschuld oder des Vernunft-Instinkts, 2. Stand der anhebenden Sünde und des Zwanges der Autorität, 3. Stand der vollendeten Sündhaftigkeit, Willkür und Selbstsucht, 4. Stand der beginnenden Vernünftigkeit oder der Vernunftwissenschaft, 5. Stand der vollendeten Rechtfertigung und Heiligung unter der Herrschaft der Vernunft. Die Weltgeschichte ist die Erziehung des Menschengeschlechts zur Freiheit.

b) Friedrich Wilhelm Joseph v. Schelling, 1775—1854. Geboren zu Leonberg in Württemberg, $15^1/_2$ Jahre alt im theologischen Seminar in Tübingen, promovierte 17 Jahre alt mit einer Dissertation, worin er der mosaischen Erzählung vom Sündenfall eine allegorische Deutung gab. 1798 Dozent in Jena, 1799 Fichtes Nachfolger als Professor der Philosophie. 1803 Professor der Philosophie in Würzburg, 1807 Mitglied der neuen Akademie in München, 1809, nach Jacobis Tode, deren Präsident; 1827 Professor der Philosophie an der Münchener Universität; 1841 nach Berlin, wo er einige Male Vorlesungen über Mythologie und Offenbarung hielt. † 1854 im Bade Ragaz in der Schweiz.

Schriften: 1794: Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt. 1795: Vom Ich als Prinzip der Philosophie. 1796: Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus. 1797: Erläuterungen des Idealismus der Wissenschaftslehre. 1797: Ideen zu einer Philosophie der Natur. 1798: Von der Weltseele. 1799: System der Naturphilosophie. 1800: System des transzendentalen Idealismus. 1801: Darstellung meines Systems der Philosophie. 1800—01: Zeitschrift für spekulative Physik. (Darin das berühmte Gedicht über den „versteinerten Riesengeist".) 1802: Bruno oder Über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge. 1802: Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie. 1803: Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. 1804: Philosophie und Religion. 1809: Über die menschliche Freiheit. 1812: Denkmal der Schrift Jacobis von den göttlichen Dingen. 1815: Über die Gottheiten von Samothrake. Die religionsphilosophischen Vorlesungen über Mythologie und Offenbarung, welche Schelling in Berlin gehalten, wurden indiskreterweise 1842 durch Frauenstädt und 1843 durch Paulus veröffentlicht.

Gesamtausgabe: Sämtliche Werke ed. von K. F. A. Schelling, 14 Bde., Stuttgart, 1856 ff. Aus Schellings Leben in Briefen ed. v. Plitt. Eine alles Wesentliche enthaltende Auswahl in 3 Bänden von Otto Weiß, L. 1907.

Kuno Fischer, Gesch. der neueren Philosophie, Bd. VII, 3. Aufl., Heidelberg 1902. Ed. v. Hartmann, Schellings philosophisches System, L. 1897. O. Braun, Schellings geistige Wandlungen i. d. Jahren 1800—10, 1906. W. Metzger, Die Epochen der Sch.'schen Philosophie von 1795—1802, Heidelb. 1911. F. Rosenzweig, Das älteste Systemprogramm d. deutsch. Idealismus, Sitzungsb. d. Heideb. Akademie, 1917.

Schelling hat niemals seine Philosophie in eine letzte abschließende Fassung bringen können, da sich seine Formulierungen bis zum Schluß seines reichen und langen Lebens beständig änderten und die vielfachen Anregungen, die er nacheinander aus dem Studium der Philosophie der Vergangenheit (Spinoza, Bruno, Böhme, Platon, Aristoteles) empfing, ihm stets von entscheidender Bedeutung wurden. Die außerordentliche Lebendigkeit seines Geistes sowie die Schnelligkeit der Produktion verführten ihn, jeder Anregung nachzugehen. Daher bezeichnet fast jede Schrift eine Wendung und einen Fortgang in seinem Denken. Es ist ein besonderes Problem, inwieweit diese Wandlungen sich auf die idealistische Grundanschauung, die Schelling trotz allem festhielt, erstrecken. Nach Windelband lassen sich, wenn man von den Jugendjahren, da Schelling lediglich als Schüler von Fichte erscheint, absieht, fünf Perioden trennen: die Naturphilosophie 1797—99, der ästhetische Idealismus 1800 und 1801, der absolute Idealismus 1801—04, die Freiheitslehre 1804—13 und die positive Philosophie, der Standpunkt seines Alters. Das durchgehende Thema ist die Aufgabe, die Welt als Entwicklung des Absoluten zu begreifen, wobei zunächst die Entwicklung als eine rein dialektisch-logische und später als eine zeitlich-historische aufgefaßt wird. Der Fund eines ältesten Entwurfes des gesamten spekulativen Systems, den Rosenzweig Schelling (1796) zuschreibt, nötigt indessen anzunehmen, daß Schellings Entwicklung nur ein schrittweises Hervortreten dessen ist, was zu Anfang in der ersten Konzeption bereits beisammen lag.

Vom Ich als Prinzip der Philosophie. Soll es ein Wissen geben, so setzt dies voraus, daß *wir eines wenigstens wissen, zu dem wir nicht wieder durch andres Wissen gelangen und das selbst den Realgrund alles unsres Wissens enthält.* In diesem Unbedingten muß das Prinzip des Seins mit dem des Denkens zusammenfallen. Dies ist allein in dem absoluten, alles Entgegengesetzte ausschließenden Ich gegeben; diesem Ich kommt unbedingte Unabhängigkeit zu, es enthält alle Realität, in ihm fallen Mechanismus und Teleologie zusammen. Die physische Welt ist die Manifestation eines Geistigen. Der Zusammenhang der Leistungen des Geistigen in einem Ganzen ist der Schlüssel für das Verständnis der physischen und der geschichtlichen Welt; das Universum muß nach dem Schema des im Geiste aufgefundenen Zusammenhanges verstanden werden.

Naturphilosophie. Die spekulative Physik betrachtet die Natur im Gegensatz zu der empirischen Naturforschung, welche sie nur als fertiges Produkt untersucht, als Werden, Produktivität, als sichentwickelndes Subjekt, als hervorgegangen aus einem tätigen Urgrund, der mit dem absoluten Ich identisch ist.

(Ideen zur Philosophie der Natur.) Die Aufgabe ist, aus unserem Geist die Notwendigkeit einer Sukzession von Vorstellungen abzuleiten und, sofern die Natur der sichtbare Geist ist, zugleich mit ihrem Werden die Dinge selbst werden und entstehen zu lassen. So erklärt sich die Materie aus der Natur der Anschauung selbst. Diese beruht auf dem Wirken und Gegenwirken zweier ursprünglicher Tätigkeiten, von denen die eine ins Unendliche geht, die andre begrenzend ist. Diese Tätigkeiten, welche die Anschauung im Objekt vereinigt hat, erscheinen als die Kräfte der Repulsion und der Anziehung, welche die Grund-

lagen einer dynamischen Konstruktion der Materie und aller ihrer Qualitäten sind.

(Von der Weltseele.) Das gemeinschaftliche Prinzip der anorganischen und organischen Natur ist mit der Urkraft der Natur identisch. Die Natur vermöchte organisches Leben nicht entstehen zu lassen, wenn sie nicht ihrem innersten Wesen nach lebendig wäre. Die Lebendigkeit kann aber nur als Wechselwirkung entgegengesetzter Kräfte in ihr begriffen werden, die zugleich in Einheit und im Konflikt miteinander sind. Dieses organisierende, die Welt zum System bildende Prinzip ist die Weltseele, die die Kontinuität der anorganischen und organischen Welt unterhält und die ganze Natur zu einem allgemeinen Organismus verknüpft. Alles ist daher Einheit und zugleich Dualität oder richtiger Polarität der Kräfte.

(Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie.) Das System der spekulativen Physik ist, wenn es zum Range einer Wissenschaft erhoben werden soll, allein a priori zu deduzieren. *Über die Natur philosophieren heißt die Natur schaffen.* Das oberste Prinzip ist die Annahme, daß alles Seiende Produkt einer höchsten Tätigkeit ist, die nur durch selbstgesetzte Schranken die besonderen Naturdinge entstehen läßt. Weil die Tätigkeit aber selbst unendlich ist, kann sie nie schlechthin gehemmt werden, nie in ihrem Produkt sich erschöpfen; die Natur wird immer, ist nie. Aus dieser dynamischen Grundauffassung ergibt sich eine dreifache Konstruktion: der Materie im allgemeinen, der spezifischen Differenzen der Materie (des dynamischen Prozesses) und des Organismus.

System des transzendentalen Idealismus. Das System will *alle Teile der Philosophie in einer Kontinuität und die gesamte Philosophie als fortgehende Geschichte des Selbstbewußtseins vortragen.* Das Erste und Absolute ist das Subjekt, das zuerst ohne Bewußtsein die Natur, dann mit Bewußtsein die freien Handlungen produziert. Daher zerfällt das System in eine theoretische und praktische Philosophie. Jene geht durch intellektuelle Selbstanschauung von den Akten des Selbstbewußtseins aus, durch welche das Subjekt seine unendliche Tätigkeit begrenzt und dadurch sukzessive die Empfindung, die Materie und weiter die ganze Welt der äußeren Erscheinungen erzeugt. Diese legt das Prinzip zugrunde, daß im Handeln die Intelligenz sich mit Bewußtsein bestimmt. Diese freie Selbstbestimmung entspringt nur dem Wollen. Aber das Wollen hat seinen Grund und seine Möglichkeit nur in einem Sollen, einem Inbegriff gegebener Forderungen, die ihrerseits allein nur aus dem Spiel freier Tätigkeiten außerhalb der einen Intelligenz, d. h. nur in der Gemeinschaft vernünftiger Wesen begreiflich sind. *Nur Intelligenzen außer dem Individuum und eine nie aufhörende Wechselwirkung mit*

solchen vollenden das ganze Bewußtsein mit allen seinen Bestimmungen. Das Mittel, um mit der Wechselwirkung der Individuen die Freiheit der Selbstbestimmung zu sichern, ist die Rechtsordnung; ihre Erhaltung ist die Aufgabe des Staates, ihre Realisierung ist das Werk der Geschichte, in welcher eine fortgehende Offenbarung des Absoluten stattfindet. Damit vollendet sich die Einheit des theoretischen und praktischen Handelns. Aber das Ich, das diese Einheit ist, vermag sie als solche auch anzuschauen. Diese Harmonie in freigesetzter Anschauung zeigt die Kunst. Das unterscheidende Merkmal alles künstlerischen Schaffens ist, daß in ihm die bewußte und bewußtlose Tätigkeit schlechthin zusammenfallen, daß mit Freiheit etwas erzeugt wird, was in seiner Vollendung die Notwendigkeit eines Naturproduktes besitzt. Hierin kommt dem schaffenden Ich seine eigene Unendlichkeit zur Anschauung. Auf der Darstellung dieses Unendlichen in dem endlichen Produkt beruht alle Schönheit. In der ästhetischen Anschauung kommt die schöpferische Tätigkeit der Intelligenz zum Ende, indem sie das unbewußte Schaffen des theoretischen mit dem bewußten und freien Schaffen des praktischen Ichs verbindet. In der Kunstanschauung vollendet sich die Selbstanschauung des Ichs, und *darum ist die Kunst das wahre und ewige Organon zugleich und Dokument der Philosophie, welches immer und fortwährend aufs neue beurkundet, was die Philosophie äußerlich nicht darstellen kann, nämlich das Bewußtlose im Handeln und Produzieren und seine ursprüngliche Identität mit dem Bewußten. Die Kunst ist eben deswegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung in einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist und was im Leben und Handeln ebenso wie im Denken ewig sich fliehen muß.*

Das Identitätssystem. Zwischen der Naturwissenschaft und der Naturphilosophie einerseits und der Transzendentalphilosophie andererseits besteht ein Gegensatz. Denn von dem Standpunkt des Naturforschers ist das einzelne Ich oder das subjektive Bewußtsein durch die Natur bedingt, von dem Standpunkt des transzendentalen Idealismus dagegen aus erscheint die Natur erst durch die Bedingungen des Erkennens gesetzt. Ist die Natur aber nur durch das subjektive Bewußtsein bedingt, dann ist der Natur diejenige Realität genommen, aus welcher das subjektive Bewußtsein erfahrungsgemäß hervorgeht. Ist aber die Natur absolut und vor dem Bewußtsein da, dann sind ihr diejenigen Bedingungen genommen, vermöge deren sie das subjektive Bewußtsein hervorbringt. Dieser Widerstreit ist nur zu lösen, wenn die Bedingungen des Erkennens, als unter denen die Natur vom Standpunkt der Transzendentalphilosophie aus stehend gedacht werden muß, nicht als Bedingungen des individuellen Bewußtseins angesehen werden, so daß zwar die Natur in Rücksicht auf das subjektive Bewußtsein als unbedingt real zu erachten ist, ohne daß sie aber als unab-

hängig von den Bedingungen des Erkennens überhaupt vorgestellt wird. Der Durchbruch aus dem Netz des subjektiven Bewußtseins in das offene Feld der objektiven Wirklichkeit, die Versöhnung der naturwissenschaftlichen und der idealistischen Betrachtungsweise ist nur möglich, wenn der Fichtesche Begriff des Ichs als des Urhebers der transzendentalen Bedingungen preisgegeben wird, wenn das eine Reale, das Absolute als Grund und Wurzel auch des Idealen betrachtet wird. Dieses Reale ist absolute Identität des Subjektiven und Objektiven; aus ihm geht gleichmäßig die Natur und das individuelle subjektive Bewußtsein hervor. Der objektive Idealismus, der diesen Vorgang erkennt und beschreibt, ist absoluter Idealismus, der die Naturphilosophie und den subjektiven Idealismus als relativ gültige Betrachtungsweisen einschließt und versöhnt.

Das Absolute, das absolutes Erkennen ist und als solches der gesamten Welt zugrunde liegt, hat den Gegensatz von Subjekt und Objekt aufgehoben. Das All-Eine ist daher Selbsterkennen, ist Selbstsetzung als Subjekt und Objekt, ist die Identität der Identität; es ist weder ideal noch real, es ist weder Geist noch Natur, sondern beides zugleich in ungeschiedener Einheit. Wie der Magnet weder Nordmagnetismus noch Südmagnetismus, sondern die Identität beider und in seinem Mittelpunkte ihre Indifferenz enthält, so ist das Absolute die ungeschiedene Vereinigung von Subjekt und Objekt und aller Gegensätze. Aber zugleich liegt in ihm die Möglichkeit ihrer Differenzierung, durch welche sich das Absolute zu der Welt der Erscheinungen entwickeln kann. Denn in den einzelnen Erscheinungen sind die Gegensätze nicht mehr in völliger, sich aufhebender Gleichheit, sondern in einem Übergewicht des einen oder des andren Teiles. Der Kern und Charakter der Welt ist daher ein abgestuftes Selbsterkennen, sie selbst ein differenziertes Subjekt-Objekt. Jedes endliche Ding zeigt demgemäß einen polaren Charakter, und die Differenzen, die zwischen dem Subjektiven und Objektiven bestehen, bedingen ihre Verschiedenheit. So stellt sich die Welt als die Entwicklung des Absoluten in einer Folge von Stufen (Potenzen) dar, deren Reihenfolge durch das wachsende Übergewicht des geistigen Momentes über das natürliche gegeben ist, die aber insgesamt nur ein Ausdruck der absoluten Identität sind. Diese absolute Identität ist daher nicht als Ursache des Universums, sondern als das Universum selbst aufzufassen. Da nun aber das absolute Selbsterkennen intellektuelle Selbstanschauung ist, die Einzelerscheinungen abgestuftes Selbsterkennen darstellen, können auch die Potenzen als Ideen des Selbsterkennens aufgefaßt werden. Die ewigen Notwendigkeiten des Selbsterkennens oder die Ideen sind dann die ewigen Vernunftgesetze der Weltentwicklung oder, da das Absolute als Selbsterkennen auch als Gott bezeichnet werden kann, Ideen Gottes.

Das Wesen der menschlichen Freiheit. Das eine Weltprinzip, das die Wechseldurchdringung des Realen und Idealen begreiflich macht, ist der Wille. *Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein andres Sein als Wollen. Wille ist Ursein und auf dieses allein passen alle Prädikate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung.* Alles ist Ichheit, Freiheit, Wille. Freiheit aber ist das Vermögen des Guten und Bösen. Wie ist diese Freiheit auch zum Bösen in der Gottnatur möglich? Nur wenn es in Gott etwas gibt, das nicht Gott selbst ist, ist das Problem auflösbar. Nun ist aber in dem einen göttlichen Sein zu unterscheiden der Grund der Existenz und die Existenz selbst. Die Dinge haben ihren Grund in dem, was in Gott nicht er selbst ist, sondern in dem, was Grund seiner Existenz ist. Aus diesem dunklen Grund entfaltet sich die Natur durch Scheidung. Doch jedes natürliche Wesen strebt zur Gottheit empor. Daher sind zwei Prinzipien zu scheiden. Das eine, aus dunklem Grunde stammend, ist der Eigenwille der Kreatur, Selbstsucht und blinder Wille; das andere der Verstand als Universalwille. In dem Menschen ist beides, die ganze Macht des finsteren Prinzipes und die ganze Kraft des Lichtes. Die Abscheidung des Eigenwillens vom allgemeinen ist das Böse, die Erhebung zum Universalwillen das Gute.

Die positive Philosophie. Die Vernunft ist das Prius alles Seins und in ihr sind die Prinzipien seiner apriorischen Erkenntnis enthalten. Aber was auf diesem Wege sich ergibt, ist nur das Was, nicht das Daß der Dinge. Die reine apriorische Vernunftwissenschaft ist daher auf Feststellung der notwendigen Bedingungen eingeschränkt, ohne welche die Dinge nicht sein würden; sie ist daher nur *negative Philosophie.* Daß aber überhaupt etwas ist, daß der schlechthin freie absolute Geist, in dem sie sind, in Wahrheit existiert, folgt nicht aus ihren Prinzipien. Sie sind daher nur von hypothetischer Geltung und bedürfen einer Philosophie des wirklich Seienden, der *positiven Philosophie* oder einer Philosophie der Offenbarung. Diese beginnt mit dem Gegenteil von allem Können (den bloßen Potenzen), mit dem, welchem kein Begriff, keine Denklichkeit vorausgeht, also dem Seinmüssen, dem Unvordenklichen. Aber dieses unvordenkliche Sein, das der blinden Substanz Spinozas entspricht, kann nur zur Göttlichkeit gelangen, wenn es sich zum Herrn über alles ihm vorzudenkende Sein macht, wenn in dem einen Seienden die Möglichkeit, ein anderes zu sein, angenommen, wenn es aus Freiheit das Seinkönnende, das Seinmüssende und das Seinsollende verwirklicht. Erst in dieser Freiheit stellt sich das allem Denken voranliegende Sein als Gottheit, sein Werk als Schöpfung dar. Diese Schöpfung beruht auf dem Auseinandergehen der Spannung der Potenzen in dem Allgemeinen, in der stufenweisen Überwindung dieser Spannung, in einem geschichtlichen Entwicklungsprozeß,

der in der Entfaltung des mythologischen und des Offenbarungsbewußtseins der Menschheit seinen Höhepunkt erreicht.

c) Anhänger Schellings. Unmittelbare Anhänger Schellings:

Lor. Oken, 1779—1851, Professor in Jena, zuletzt in Zürich, schrieb eine Naturphilosophie 1809 (3. Aufl. 1843) und gab seit 1817 die enzyklopädische Zeitschrift „Isis" heraus. Schon in seiner Schrift „Die Zeugung", 1805, hat er gewisse Grundgedanken der modernen Entwicklungslehre ausgesprochen. Henrik Steffens (1773—1845), Norweger von Geburt, als Novellist, Naturforscher, Vorkämpfer für die Rechte altlutherischer Frömmigkeit bekannt, schrieb eine durch Klarheit und Vielseitigkeit ausgezeichnete „Anthropologie" und eine „Christliche Religionsphilosophie". G. H. Schubert (1780—1860), Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft 1808, Geschichte der Seele 1830. Als der konsequenteste Anhänger galt längere Zeit Johann Jakob Wagner († 1841), der den spinozistischen Standpunkt des Identitätssystems Schellings gegenüber dessen späteren Schriften festhielt, wohingegen K. O. Eschenmayer († 1852) von der Philosophie zum Glauben an das Übernatürliche oder zur „Nichtphilosophie" überzugehen empfahl.

C. W. Hübner, Okens Naturphilosophie, Diss., L. 1909.

Schelling nahe stehen:

Franz Ritter von **Baader,** geb. zu München 27. März 1765, gest. daselbst 23. Mai 1841. Unter dem Titel „Die Weltalter" hat Franz Hoffmann (Erlangen) 1868 Lichtstrahlen aus Baaders Werken zusammengestellt.

Baumann, Kurze Darstellung der Philosophie Fr. v. Baaders, PhMH. 1878.

Karl Christian Friedrich Krause, 1781—1832. 1802—04 Privatdozent in Jena, privatisierte 1805—15 in Dresden und Berlin, 1823—30 Privatdozent in Göttingen, † 1832 in München. Obgleich er ein tiefer Denker war und seine Lehrbücher vielfach benutzt wurden, so blieb er doch dem größeren Publikum unbekannt, da seine von ihm ganz deutsch gehaltene Terminologie schwer verständlich ist. 1803: Grundlage des Naturrechts oder philosophischer Grundriß des Ideals des Rechts. 1804: Entwurf des Systems der Philosophie (1. Abt.). 1810: System der Sittenlehre (1. Abt.), 2. Aufl. 1887. 1811: Das Urbild der Menschheit, 2. Aufl. 1851. 1825: Abriß des Systems der Philosophie (1. Abt.). Abriß des Systems der Logik, 2. Aufl. 1828., 1828: Abriß des Systems der Rechtsphilosophie.

Um die Herausgabe weiterer Schriften aus dem Nachlasse Krauses haben sich in neuester Zeit seine Schüler, namentlich Paul Hohlfeld und Aug. Wünche, verdient gemacht. Sein Leben haben Lindemann, Proksch, Martin dargestellt, sein System Hohlfeld, Jena 1879. R. Eucken, Zur Erinnerung an Krause. Festrede, L. 1881.

Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, 1768—1834. Geboren in Breslau. Studierte 1787—90 in Halle Theologie; 1790—93 Hauslehrer in der Familie des Grafen Dohna-Schlobitten; 1794—1804 Prediger in Landsberg, Berlin, Stolpe. 1804—06 Professor der Theologie und Philosophie in Halle; seit 1809 Prediger an der Dreifaltigkeitskirche in Berlin und Professor der Theologie an der neugegründeten Berliner Universität sowie ständiger Sekretär der Akademie der Wissenschaften.

Schriften: 1799: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. 1801: Monologen, eine Neujahrsgabe an das neue Jahrhundert. 1803: Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. 1804—28: Platons Werke, übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen. — Daneben eine Reihe von Abhandlungen zur älteren griechischen Philosophie, z. B. über Anaximander, über Heraklit, über Sokrates als Philosophen. 1821—22: Christliche Glaubenslehre nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche.

Von den nach Schleiermachers Tode aus seinem handschriftlichen Nachlaß erschienenen Werken sind folgende von philosophischer Bedeutung: 1834: Dialektik, herausgegeben von Jonas; neue kritische Ausgabe von

J. Halpern, Be. 1903. 1835: Entwurf eines Systems der Sittenlehre, herausgegeben von A. Schweizer; auch unter dem Titel: Grundriß der philosophischen Ethik, herausgegeben von A. Twesten (1841). 1839: Geschichte der Philosophie, herausgegeben von H. Ritter. 1842: Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche, herausgegeben von Jonas. 1845: Die Lehre vom Staate, herausgegeben von Brandis. 1849: Erziehungslehre, herausgegeben von C. Platz. 1864: Psychologie, herausgegeben von Leop. George. Ferner eine Reihe wertvoller Abhandlungen zur Sittenlehre (Sitzungsberichte der Akademie: Über das höchste Gut, den Pflichtbegriff, Tugendbegriff, das Erlaubte. Über Natur- und Sittengesetz).

Gesamtausgabe in 3 Abteilungen, Be. 1835—64. Ausgewählte Werke v. O. Braun in 4 Bänden, L. 1910—13.
Wilh. Dilthey, Leben Schleiermachers, Bd. I, Be. 1870. Ders., Schl. in der Allgemeinen deutschen Biographie. Alfr. Heubaum, Artikel Schl. in Reins Enzyklopädischem Handbuch der Pädagogik. O. Kirn, Schl. u. d. Romantik, Basel 1895. G. Lasch, Schl. Religionsbegriff, Diss., Erlangen 1900. H. Scholz, Christentum u. Wissenschaft in Schl.'s Glaubenslehre, Be. 1909.

(Dialektik.) Die Aufgabe der Philosophie ist, den inneren Zusammenhang alles Wissens zu finden. Die letzte Grundtatsache ist das Wissenwollen, d. h. das Verlangen, über den Streit und die Meinungsverschiedenheit hinweg eine Allgemeingültigkeit im Denken zu erreichen. Insofern der theoretische Streit als ein Gespräch aufgefaßt werden kann, darf die Darlegung der Grundsätze für die kunstmäßige Gesprächführung im Gebiet des reinen Denkens als Dialektik bezeichnet werden.

Die Auflösbarkeit des theoretischen Streites enthält die zwei Forderungen, daß das Denken zur Allgemeingültigkeit gelangen und daß das Denken ein Sein erkennen, d. h. abbilden kann. Nun liegt in der Grundvoraussetzung des strittigen Denkens bereits die Annahme einer Mehrheit denkender Subjekte und eines ihnen allen gemeinsamen Seins außer ihnen zugrunde; und weiter ist uns in dem Selbstbewußtsein das Wissenwollen und das Denken als ein Sein gegeben, in welchem die Korrespondenz von Denken und Sein offenbar ist. Somit sind wir berechtigt, dem Wissen ein Sein gegenüber zu setzen, welche beide miteinander in Beziehung stehen, da wir Beides sind, Denken und Gedachtes, und unser Leben haben im Zusammenstimmen beider. Soll das Wissen gültig sein, so müssen die Verhältnisse zwischen den Begriffen den Arten des Seins entsprechen, und ähnlich muß der in Urteilen ausgesprochenen Verknüpfung der Begriffe ein realer Zusammenhang der seienden Dinge entsprechen. Aber diese Identität des Denkens und Seins, die Voraussetzung und das Ziel alles Wissenwollens ist, kann selbst zu keinem Wissen werden. Nur als ein formales Schema läßt sich die Einheit des Denkens und Seins als der Ausgangspunkt (Gott) und Endpunkt (Welt) des Denkens konstruieren, ohne daß es im Endlichen, d. h. im immer werdenden Wissen Erfüllung fände. Unser Erkennen, das immer zugleich die Betätigung zweier Funktionen, der organischen (Sinnlichkeit und Erfahrung) und der intellektuellen Funktion ist, kann eben darum dem Ideal des Wissens sich nie in abschließender Weise nähern. Nur im religiösen Gefühl wird die Einheit der Gegensätze erlebt.

(Ethik.) Die Voraussetzung alles Handelns ist die Einheit des Wollens und des Seins. Die Sittlichkeit besteht in der fortschreitenden Ethisierung der Natur. Sie hat drei Formen: Güterlehre, Tugendlehre, Pflichtenlehre. Ein Gut ist jedes Einssein bestimmter Seiten von Vernunft und Natur. Das höchste Gut ist die oberste Einheit des Idealen und Realen, der Vernunft und Natur. Tugend ist die zum sittlichen Handeln bewegende Kraft. (Die Kardinaltugenden sind Besonnenheit, Beharrlichkeit, Weisheit, Liebe.) Pflicht ist das sittliche Handeln nach Maßgabe des sittlichen Gesetzes. — Die vier Gebiete des sittlichen Handelns sind Verkehr, Eigentum, Denken, Gefühl. Diesen entsprechen die vier ethischen Verhältnisse Recht, Geselligkeit. Glaube, Offenbarung, und diesen die vier ethischen Organismen Staat, gesellige Gemeinschaft, Schule, Kirche.

(Glaubenslehre.) Der Religion liegt eine besondere Anlage im Menschen zugrunde, das fromme Gefühl oder die Richtung des Gemütes (unmittelbaren Selbstbewußtseins) auf das Unendliche und Ewige. Den Dogmen, durch welche das fromme Gefühl zum Ausdruck gelangt, ist als solchen noch keine wissenschaftliche Gültigkeit zuzuschreiben; nicht die Objekte der religiösen Vorstellungen, sondern die dadurch ausgedrückten Gemütszustände haben Anspruch auf theoretische Wahrheit. Religion ist das Bewußtsein unserer Einheit mit dem Ewigen und Unendlichen, welches sich in der Welt spiegelt, das Bewußtsein der Einheit von Vernunft und Natur, des Unendlichen und Ewigen mit dem Endlichen und Zeitlichen, *der Sinn und Geschmack für das Unendliche, das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit von dem Woher unsres unmittelbaren Selbstbewußtseins.* Die einzelnen Religionen sind die verschiedenen Gestalten, unter denen sich die eine allgemeine Religion darstellt. Über den Wert der einzelnen Religionen entscheidet die Art, wie die Anhänger derselben die Gottheit im Gefühle gegenwärtig haben.

d) **Georg Wilhelm Friedrich Hegel,** 1770—1831. Geboren 27. August 1770 in Stuttgart: studierte 1788—1793 in Tübingen Philosophie und Theologie; 1793—97 Hauslehrer in Bern und Frankfurt a. M.; habilitierte sich 1801 in Jena; gab 1802—03 mit Schelling das Journal für kritische Philosophie heraus, zu welchem er selbst die meisten Beiträge lieferte. 1805 Professor in Jena. 1806—08 redigierte er in Bamberg die dortige politische Zeitung. 1808—16 in Nürnberg Gymnasialdirektor. 1816—18 Professor der Philosophie in Heidelberg und 1818—31 in Berlin, wo er an der Cholera 1831 starb. Hier zog er sich eine zahlreiche, tätige Schule heran; auch gewann er durch seine Verbindung mit dem preußischen Beamtenstande großen Einfluß auf politischem und administrativem Gebiete.

Schriften: 1801: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems. 1807: Phänomenologie des Geistes. 1812—16: Wissenschaft der Logik. 1817: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. 1821: Naturrecht und Staatswissenschaft.

Gesammelt erschienen Hegels Schriften seit 1832 in 18 Bänden, Be. (hierhin haben seine Schüler auch seine Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, der Kunst, der Religion, sowie über die Geschichte der Philosophie und die philosophische Propädeutik veröffentlicht). Separatausgaben der 'Phaenomenologie' und der 'Enzyklo-

pädie' mit Einleitungen von Georg Lasson in der PhBi. Die 'Philosophie der Geschichte' in UnBi. H. Nohl, Hegels theologische Jugendschriften, Tüb. 1907. Karl Rosenkranz, Hegels Leben, 1844. R. Haym, Hegel und seine Zeit. Be. 1857. Karl Rosenkranz, Hegel als Nationalphilosoph, Apologie Hegels gegen Haym, Be. 1858. Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. VIII in 2 Teilen, 2. Aufl., Heidelb. 1909. Wilh. Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels, Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften, 1905. Georg Lasson, Hegel, Stuttgart 1906. B. Croce, Lebendiges u. Totes in H.'s Philosophie, Deutsch, Heidelberg 1909.

Nachdem Hegels Philosophie in seiner großen Schule ihre Wirkung erschöpft hat und die Zeit ihrer Bekämpfung (Trendelenburg und Haym) und Verachtung abgelaufen ist, bereitet sich nunmehr ein historisches Verständnis seines enzyklopädischen Systems vor. Grundlegend hierfür sind Kuno Fischers Darstellung und Diltheys Jugendgeschichte Hegels. Nach ihnen lag der Ausgangspunkt von Hegels Denken in dem Studium der geistig-historischen Welt, insbesondere der Entwicklung des religiösen Bewußtseins, das zunächst zu der Ausbildung eines mystischen Pantheismus führte. Darüber hinaus erhob sich ihm die Aufgabe, dem von Fichte entworfenen Schema einer transzendentalen Ableitung der Bewußtseinsstufen, denen Schelling bereits die der Natur eingeordnet hatte, die des historischen Geistes einzugliedern (Phänomenologie). Aber diese Aufgabe führte ihn zu dem allgemeinen Problem, das transzendentale Vernunftsystem mit dem Begriff der Entwicklung zusammenzudenken, die Entwicklung des ganzen Universums als ein logisches Ganze zu begreifen. Der Auflösung dieses Problems diente die Ausbildung seiner dialektischen Methode. Durch diese Erweiterung der Problemstellung wurde der Aufbau des Systems, das nach der Phänomenologie zwei Teile (Phänomenologie und Logik) umfassen sollte, geändert; nach der endgültigen Einteilung zerfällt das System in drei Teile (Logik, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes), die der dreifachen Selbstentwicklung der absoluten Vernunft (im Denken, in der Entäußerung in der Natur und der Rückkehr zum Geist) entsprechen.

Standpunkt und Methode. Das aller Besonderung und allem Einzelwissen voranliegende Absolute, das der Quell und Grund aller Erscheinungen ist, darf nicht als tote Substanz im dogmatischen Sinne Spinozas, nicht als leere Ichheit im Sinne Fichtes, noch als neutrale Indifferenz oder Identität des Idealen und Realen im Sinne von Schelling bestimmt werden. Das Absolute ist vielmehr ewiges Leben, genauer geistiges Leben, dessen Wesen und Entwicklung die Entfaltung eines unendlichen Sinnes, dessen Ziel die Verwirklichung eines idealen Zusammenhanges ist. Jede endliche Stufe in diesem unendlichen Prozeß ist nur ein Moment, das seine Bedeutung und seinen Wert allein in dem Gesamtleben erhält und nur aus der in diesem waltenden Idee heraus begriffen werden kann. Die Aufgabe der Philosophie ist, die Entfaltung dieser Idee in Natur und Geschichte zu verfolgen, das ideale Gerüst aller Erscheinungen aufzudecken, den Stufengang des Werdens in seiner Vernünftigkeit und Notwendigkeit zu verstehen. Die Philosophie vermag dieses, da alles Wirkliche vernünftig und alles Vernünftige wirklich ist, da ihr Gegenstand allein die Idee und die Idee allein Gegenstand unseres Wissens ist. Aber sie vermag es nur durch die Überwindung des Standpunktes der Reflexion, der lediglich die leeren Abstraktionsbegriffe und die Denkbestimmungen isoliert betrachtet. Ihr Thema ist vielmehr der konkrete Begriff, der in seiner Abwandlung die Idee zur Realisation bringt. Das einzige Hilfsmittel, die Ab-

wandlungen des konkreten Begriffes denkend nachzuverstehen, gibt die dialektische Methode. Sie geht davon aus, daß in jeder endlichen Stufe des Werdens ein Widerspruch zwischen dieser ihrer Endlichkeit und dem unendlichen Charakter der Idee, die sie doch verwirklichen soll, enthalten ist. *Was die Welt überhaupt bewegt, ist der Widerspruch. Der Widerspruch ist die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit.* Daher treibt jede besondere Erscheinung über sich selbst hinaus: *Alles Endliche ist dies, sich selbst aufzuheben.* In logischer Formulierung heißt das, daß jeder Begriff in sein Gegenteil umschlägt, daß jede These eine Antithese fordert, die nun wiederum ihren Gegensatz allein in einer Verbindung mit der überwundenen These zu neuer Synthese finden kann und so fort ins Unendliche. Damit ist der Weg gefunden, die verborgene Notwendigkeit in Allem aufzudecken, *den Geist, der sich in Allem bewegt, der eine Kraft, ein Pulsschlag nur, ein Leben ist,* als eine ewig fortschreitende Erschließung und Selbstbestimmung seiner selbst zu verstehen. Die eine Lebendigkeit, aus der Alles entspringt, erfaßt so die Philosophie in einem System, das ebenso lebendig wie ihr Gegenstand ist, das in seiner dialektischen Unruhe den ewigen göttlichen Prozeß, dieses fortschreitende Offenbarwerden des einen Geistes in seinen Erscheinungen spiegelt. Aber eben in dieser Erkenntnis kommt die Entwicklung zu einem inneren Abschluß und zur Ruhe. In dem philosophischen Selbstbewußtsein, in der Erkenntnis seiner eigenen Entwicklung kehrt der Geist zu sich zurück. Dann ist es *dem Weltgeist gelungen, alles fremde gegenständliche Wesen sich abzutun und endlich sich als absoluten Geist zu erfassen, und was ihm gegenständlich wirkt, aus sich selbst zu erzeugen und in seiner Gewalt zu erhalten.*

Die Phänomenologie. Wird das Absolute nicht als leere Identität, sondern als Selbsttätigkeit, d. h. als Subjekt gefaßt, so ist Philosophie die systematische Erkenntnis dieser Selbsttätigkeit, dieses Subjektes. Dessen Selbsttätigkeit ist aber nur ein Wissen um sich, ein Sichselbstwerden, das in einer Stufenfolge von dem elementarsten sinnlichen Bewußtsein an bis zu der höchsten Wissenschaft sich entfaltet. Die erste Aufgabe ist daher eine Analyse dieses Wissensganzen, welche, da die Stufen des sich entwickelnden Bewußtseins die einzige Wirklichkeit bilden, zugleich eine Theorie der bewußten Wirklichkeit ist. Die Phänomenologie will die Stufen, d. h. die Formen oder Erscheinungen des Wissens sowohl in ihrer Vollständigkeit als in der Notwendigkeit ihrer Reihenfolge erkennen. Sie tut es, indem sie die Reihe der Bewußtseinsgestaltungen als die Geschichte der Bildung des Bewußtseins zur Wissenschaft auffaßt. Auf jeder seiner Stufen ist das Bewußtsein genötigt, über seine Gestalten oder Erscheinungen hinauszugehen, bis es nicht mehr weiter kann, d. h. bis sein Ziel erreicht und es zum reinen und absoluten Wissen geworden ist. Die Phänomenologie verfolgt als der erste Teil

der Philosophie die Selbstentwicklung des Bewußtseins nur bis zu diesem Punkt, der zweite Teil hat alsdann dieses absolute Wissen, wo es sich in dem reinen Begriff und dessen Entfaltung nach seiner eigenen inneren Bestimmtheit darstellt, darzulegen. Drei Hauptstufen des Bewußtseins sind zu unterscheiden: Das gegenständliche Bewußtsein, das von der sinnlichen Gewißheit an bis zur verstandesmäßigen Erkenntnis der Natur sich erstreckt, das Selbstbewußtsein und das Vernunftbewußtsein, welches in seiner Dialektik drei Stufen durchläuft, die der Vernunft im engeren Sinne, des Geistes und der Religion.

Logik. Die Logik ist die Wissenschaft der Kategorien. Sie hat die allgemeinen Vernunftbestimmungen alles Wirklichen methodisch, d. h. dialektisch zu entwickeln.

Diese Entwicklung ist durch den Gesichtspunkt geleitet, daß das System der Kategorien einen Zusammenhang von Bestimmungen bildet, von denen eine jede die anderen fordert, von denen eine jede ohne die anderen unvollständig ist und in ihrer Vereinzelung den Widerspruch hervorruft. Der Ausgangspunkt hierfür muß absolut und unvermittelt sein; die erste Kategorie darf gegenüber den anderen noch keine Bestimmungen, keinen Inhalt, keine Unterscheidung und Beziehung enthalten, sonst wäre sie nicht die erste. Der erste Begriff muß daher der einfachste, abstrakteste und unmittelbarste, aber zugleich auch völlig unentwickelte, unbestimmte und darum leerste sein. Es ist der Begriff des reinen oder bloßen Seins, von welchem die Entwicklung der weiteren Kategorien auszugehen hat, die eine sukzessive Ergänzung und Erfüllung dieses abstraktesten Begriffes herbeiführen will.

Die Kategorien des Seins zerfallen in drei Gruppen, die der Qualität, der Quantität und des Maßes. Aber da sie nichts für sich Bestehendes, sondern Bestimmungen sind, die einem Anderen inhärieren, so ergibt sich die Notwendigkeit einer zweiten Gruppe von allgemeinen Vernunftbestimmungen, die auf das zugrundeliegende Andere, das Substrat, und das Zugrundeliegen gehen. Diese sind die Kategorien des Wesens, welche als die Kategorien des Grundes, der Existenz, der Erscheinung und der Wirklichkeit entwickelt werden. Aber die durch sie gesetzten Vernunftsbestimmungen sind ein Mannigfaltiges, dem noch die letzte sie zusammenhaltende Einheit fehlt. Nur dann schließt unsere Erkenntnis sich ab, wenn wir den allgemein kategorial bestimmten Gegenstand als ideelle Einheit fassen, in der wir seine verschiedenen Bestimmungen als Momente eines sich entfaltenden Ganzen begreifen. Bezeichnet man eine solche ideelle Einheit als Begriff (Begriff im konkreten, nicht im abstrakten Sinn), so findet die allgemeine Kategorienlehre in der Lehre vom Begriff ihre Vollendung. Sie untersucht nacheinander den Begriff als subjektiven Begriff, d. h. sofern er ein in seiner Totalität ge-

setztes und sich entfaltendes Subjekt bezeichnet, sodann als Objekt, d. h. insofern das Subjekt in sich eine Mannigfaltigkeit selbständiger Momente aufweist, die noch nicht in einer höheren Einheit aufgehoben sind, und endlich als Idee, welche die absolute Einheit des Begriffs und der Objektivität ist. Die Idee bezeichnet das in seiner Totalität und Mannigfaltigkeit sich entfaltende Subjekt, insofern es durchgängige Einheit des Begriffes und der Realität ist. Da kein einzelnes Sein in seiner Beschränktheit diesem Begriff entspricht, da erst in dem Zusammen und der Beziehung alles Seins sich ihre Begriffe realisieren, kann nur das Ganze des Seienden als Idee verstanden werden. Die Idee ist eben darum nur eine, wenn sie sich auch zu einem System von bestimmten Ideen sondert. Daher muß sie auch wesentlich als Prozeß begriffen werden, da nur in der Entwicklung des Absoluten ihr ideeller Inhalt zur Darstellung gelangt. In ihrer stufenweisen Sonderung läßt sich die Idee unterscheiden als die subjektive Idee (das Leben), die objektive Idee (das Erkennen) und die absolute Idee (die sich selbstdenkende Idee, d. h. die logische Idee).

Naturphilosophie. Die Naturphilosophie betrachtet die (dialektische, nicht zeitliche) Entwicklung der Natur, d. h. der realen Welt des Besonderen, der Idee in der Form des (realen) Andersseins. Sie hat drei Hauptstufen: Mechanik (Lehre von der Materie und der Gravitation), Physik (Lehre von den Gestaltungen und Beziehungen der unorganischen Natur), Organik (Lehre von den organischen Wesen). Die unterste Stufe der Naturentwicklung ist die Materie. Die Körper verhalten sich zunächst rein äußerlich gegeneinander, indem sie durch Attraktion und Repulsion, durch Druck und Stoß aufeinander wirken (Mechanismus). Die zweite Stufe der Naturentwicklung ist die individualisierte Materie. Die Materie wird nämlich durch die Hineinbildung der Qualitäten zu individuellen Einheiten, die durch den chemischen Prozeß in Bewegung gesetzt werden. Wirkliche Subjektivität haben erst die organischen Wesen. Im Organismus zeigt sich das Leben, ein fortwährendes Ankämpfen gegen den Chemismus, der mit dem Tode des Lebendigen wieder in sein Recht tritt. Die drei Stufen des Lebens sind: der geologische Organismus, der vegetabilische Organismus, der animalische Organismus. Im höchsten der organischen Wesen, im Menschen, wird der die Natur durchwirkende Geist zu einem selbstbewußten Ich.

Philosophie des Geistes. Sie betrachtet die Entwicklung des Geistes, d. h. der aus ihrem Anderssein in sich zurückgekehrten Idee, welche sich im Staate, in der Kunst und in der Wissenschaft verwirklicht. Sie zerfällt in die Lehre vom subjektiven, vom objektiven und vom absoluten Geist. Der subjektive Geist ist der Geist in der Form der Beziehung auf sich selbst;

der objektive Geist ist der Geist in der Form der Realität als einer von ihm hervorgebrachten Welt; der absolute Geist ist der Geist in an und für sich seiender, ewig sich hervorbringender Einheit der Objektivität des Geistes und seines Begriffs, der Geist in seiner absoluten Wahrheit.

Der subjektive Geist hat drei Hauptstufen: die Seele (Anthropologie), das Bewußtsein (Phänomenologie), der Geist als solcher (Psychologie). Der objektive Geist realisiert sich im Rechte, in der Moralität und in der Sittlichkeit. Das Recht ist der in seiner Freiheit allgemein anerkannte vernünftige Wille. Moralität ist der Wille in seiner Selbstbestimmung als Gewissen, der sein Handeln nach der Überzeugung von Recht und Pflicht bestimmende Wille. Sittlichkeit ist die reflexionslose Identität des Guten und des Willens; sie steht also höher als die Moralität, bei der der Wille ebensosehr die Möglichkeit des Bösen wie die des Guten ist. In der Sittlichkeit weiß das Subjekt sich eins mit der sittlichen Substanz, d. h. mit der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staate, in welchen Institutionen der vernünftige Wille zur Objektivität realisiert ist. Der absolute Geist, welcher die absolute Idee als die Wahrheit alles Seins erkennt, hat drei Hauptstufen: Kunst, Religion, Philosophie. Die Kunst ist die Anschauung des absoluten Geistes als des Ideals in der aus dem subjektiven Geist geborenen konkreten Gestalt der Schönheit. Das Schöne ist die Verwirklichung der absoluten Idee in der Form begrenzter Erscheinung, das Scheinen der Idee durch ein sinnliches Medium. Die Religion ist die Form für die Vorstellung der absoluten Wahrheit. Die Religion hat in ihrer historischen Entwicklung verschiedene Stufen durchlaufen. Die höchste Gottesidee hat das Christentum, welches Gott in seiner Einheit mit der Menschheit erkennt, als sich selbst entäußernde (menschwerdende) und aus dieser Entäußerung — dem sterbenden Gotte oder der Liebe, die sich selbst ihr Grab gräbt — ewig in sich zurückkehrende Idee: die vollkommene Negation der Negation. Der geistigste Inhalt, Gott selbst, ist in seiner Wahrheit nur im Denken und als Denken. Insofern ist der Gedanke das wahrhaft Reale: die höchste, einzige Weise, in der das Ewige, Anundfürsichseiende gefaßt werden kann. Die Philosophie ist das Denken der absoluten Wahrheit, die sich denkende Idee, die sich wissende Wahrheit.

e) **Arthur Schopenhauer,** 1788—1860. Geboren in Danzig. Vater Bankier; Mutter, Johanna Sch., berühmte Belletristin. Studierte 1809—12 in Göttingen und Berlin und promovierte 1813 in Jena. Im Winter 1813 bis 1814 in Weimar. 1814—18 in Dresden. Darauf bereiste er Italien. 1820—31 Privatdozent an der Berliner Universität. Da hier seine Lehrtätigkeit nur geringen Erfolg hatte, so verließ er bei Ausbruch der Cholera Berlin und privatisierte seit 1831 in Frankfurt a. M. 1813: Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde (Promotionsschrift). 1819: Die Welt als Wille und Vorstellung. 1836: Über den Willen in der Natur. 1839 und 1840: Die beiden Grundprobleme der Ethik (1. Die Freiheit des

Willens; 2. das Fundament der Moral. Zwei Preisschriften, deren erstere gekrönt ward). 1851: Parerga und Paralipomena.

Sämtliche Werke herausgegeben von Griesebach, 6 Bde., UnBi., L. 1890 f. Nachlaß desgl., 4 Bde., 1890 f. Neue Ausgabe v. Deussen 1912 ff.

R. Lehmann, Sch., Be. 1894. Derselbe, Artik. Sch. in Große Denker, herausgegeben v. Aster, L. 1911. Kuno Fischer, Gesch. der neueren Philosophie, Bd. IX, 3. Aufl., Heidelb. 1908. Th. Lorenz, Zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik Sch.'s, L. 1897. Ed. Griesebach, Sch., Gesch. seines Lebens, Be. 1897. J. Volkelt, Arthur Schopenhauer, KlPh. 1900. H Richert, Sch., NatGw. P. Wapler, Die geschichtl. Grundlagen d. Weltanschauung Sch.'s (Schelling u. Voltaire) ArchGeschPh., 18, 1905. G. Simmel, Schopenh. u. Nietzche, L. 1907.

Nach Kuno Fischer erklärt sich das System Schopenhauers und sein offenbarer Widerstreit mit dem Leben seines Autors allein, wenn Schopenhauer als ein Künstler aufgefaßt wird, dessen Pessimismus künstlerische Anschauung ist, der selbst Zuschauer, aber nicht Held der Lebenstragödie war. Dem gegenüber hat Rudolf Lehmann geltend gemacht, daß die lebensverneinende Lehre, die als Produkt seiner doch recht unglücklichen Jugend anzusehen ist, nicht sowohl das Spiegelbild seines Lebens, sondern den Ausdruck des sittlichen Ideals darstellt, das gerade im Gegensatze zu den Anlagen seines Schöpfers entwickelt wurde. Die ästhetische Betrachtungsart ist von zweiter Bedeutung. Entscheidend und für seinen Pessimismus grundlegend ist die moralische Weltanschauung. So faßt Sch. zwar die Welt als Erscheinung und Äußerung einer unvernünftigen und blinden Kraft auf, aber wie er sie nun gleichwohl unter einem ethischen Gesichtspunkt betrachtet und die Erfahrungswelt in diesem Sinne erklärt und beurteilt, kennzeichnet seine geschichtliche Stellung.

Für die Forschung ist die Aufhellung von Schopenhauers Entwicklung wichtig. Hier hat Lorenz zuerst den Nachweis aus den hinterlassenen Manuskripten gebracht, daß sein Denken mehrere Phasen durchlief, in welchen die Ideenlehre und die Konzeption eines „besseren Bewußtseins" noch vor der Ausbildung der Willensmetaphysik eine besondere Rolle spielten. Doch ist im einzelnen noch vieles, insbesondere die Entstehung des monistischen Grundgedankens, Sch.'s Stellung zu Schelling und den französischen Naturalisten, der Erklärung bedürftig.

Die Philosophie will nur einen einzigen Gedanken, nur von verschiedenen Seiten betrachtet, zum Ausdruck bringen, nämlich: *die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens;* in ihm liegt die Antwort auf Goethes Frage: „ob nicht Natur zuletzt sich doch ergründe?"

(Erkenntnislehre.) Der Weg, der uns diese Wahrheit eröffnet, führt durch eine Kritik von Kants Erkenntnistheorie. K.s Kategorienlehre beruht auf einer falschen Ansicht von der Struktur unsres Vorstellungsvermögens. Es gibt nur eine einzige Kategorie, welche der Satz vom zureichenden Grunde (der in vierfacher Gestalt als Satz des Werdens, des Erkennens, des reinen Anschauens, des Handelns erscheint und als Prinzip aller Beweise nicht selbst zu beweisen ist) ausspricht. Sie ist der Leitfaden für das wissenschaftliche Forschen und die Aufdeckung von Kausalzusammenhängen. Aber es gibt noch ein Wissen, das unabhängig von dem Satze des Grundes ist: in der willenlosen Betrachtung nehmen wir die Wirklichkeit in uns auf, wie sie in der Anschauung uns gegeben ist; alles Urdenken geschieht in Bildern, und wenn wir uns dem stillen Anblick der Welt hingeben, vermögen wir, durchaus innerhalb der Erfahrung, die Anschauungen wechselseitig

durcheinander zu erläutern und durch Reflektion auf unsere Erlebnisse den Sinn des Ganzen zu erfassen.

Die erste Einsicht betrifft die Phänomenalität der erscheinenden Welt. Die Welt ist meine Vorstellung. Wir sehen die Wirklichkeit nicht, wie sie ist; in den Formen von Raum und Zeit, bekleidet mit Farben, leuchtend und tönend, wird sie für uns wahrnehmbar. Die anscheinend so massive Wirklichkeit ist nur ein Gehirnphänomen.

(Metaphysik und Naturphilosophie.) Keine positive Wissenschaft vermag über die phänomenale Welt hinauszugreifen; sie sucht die Gesetze, welche die Auslösung der Kräfte beherrschen; zu dem Wesen dieser Kräfte dringt sie nicht vor. Doch durch eine Art von Verrat, gleichsam durch einen unterirdischen Gang, wird uns das Innere der verschlossenen Festung zugänglich. Denn von allen Dingen auf der Welt ist uns Eins auf eine doppelte Weise gegeben, von außen und von innen: das sind wir selbst! Wir erblicken einander als Körper im Raum und zugleich werden wir unser als wollender Wesen inne. Daß die sichtbare Leibesaktion und die Willenshandlung identisch sind, ist ein Faktum, das nur nachgewiesen, nicht bewiesen werden kann. Nach Analogie von uns müssen wir alle anderen Dinge auffassen. Hinter der Welt als Vorstellung erhebt sich so die Welt als Wille; der Wille ist das wahrhaft Seiende, er ist einheitlich, ewig, ungeteilt, an sich unbewußt. Sein Wesen ist unersättliches Verlangen nach Realität. Die erste Form, in der dies Verlangen auftritt, sind die elementaren Naturkräfte: Schwere, Elektrizität usw. Aber in den höheren Stufen der Willensobjektivationen, in den Typen der Pflanzen und Tiere, werden die Mittel des *Willens zum Leben* raffinierter; das höchste von ihnen ist das menschliche Gehirn und sein Produkt, der Intellekt. *Mit diesem Hilfsmittel steht nun mit einem Schlage die Welt als Vorstellung da, mit all ihren Formen, Objekt und Subjekt, Zeit, Raum, Vielheit und Kausalität:* der Wille schaut sich selbst.

(Ästhetik.) Die Stufen, in denen sich der Wille objektiviert, die allgemeinen Naturkräfte und die Typen der Geschöpfe, sind die platonischen Ideen. Sie sind zugleich das Objekt der Kunst, welche ihren Gegenstand unabhängig vom Satze des Grundes betrachtet. Das System der Künste ordnet sich nach dem System der Ideen in Architektur, bildende Künste und Poesie. Eine Sonderstellung nimmt die Musik ein, welche sich aller sinnlichen Gegenständlichkeit begibt und darum als eine unbewußte Metaphysik zum Symbol des Weltwesens selber wird; sie ist nicht Abbild der Willenserscheinungen, der Ideen, sondern des Willens selbst. — In der künstlerischen Betrachtung, in der Erkenntnis der allgemeinen Idee reißt sich das Subjekt der Erkenntnis von dem Dienste des Willens los, gewinnt es in der willenlosen Anschauung die Seligkeit der Erlösung von dem Leiden der Welt.

(Ethik.) Aber die Kunst erlöst nur für Augenblicke, sie vermag die Leiden nicht zu mildern, welche mit dem Leben unauflöslich verknüpft sind. Die Selbsterkenntnis des Willens zeigt, daß leben leiden heißt (Pessimismus). Wille ist Begierde, Unbefriedigtheit; keine Lust stillt den Mangel, sie ist allemal negativ; positiv ist allein der Schmerz. Ist der Mensch nicht ihm ausgesetzt, so verfällt er der Langenweile; zwischen diesen beiden Polen pendelt sein Dasein. Demnach liegt das Ziel in der Erlösung vom Leben, in der Verneinung des Daseins. Diese vollzieht sich endgültig allein in dem Heiligen, in welchem der Wille vom Leben sich wendet: ihm sind alle Wünsche erstorben; ihm versinkt der glänzende Schleier der Maja in ewige Nacht; seiner Seele hat sich Nirwâna eröffnet: das Nichts. Solange diese Heiligung sich nicht vollzogen hat, bleibt allein als Vorbereitung dazu das moralische Leben. Dessen Wesen wurzelt im Mitleid, in welchem der Einzelne die Schranken der eigenen Individualität durchbricht und der letzten Identität aller Wesen inne wird. Freilich vermag die Ethik keine Imperative zu geben, sondern nur zu beschreiben. Denn der menschliche Wille (der in seinem intelligiblen Wesen wohl frei ist) unterliegt in der Welt dem Gesetze der Kausalität; operari sequitur esse: das Handeln ergibt sich aus dem Sein, d. i. dem Willen.

B. Die Opposition gegen die spekulative Philosophie.

In Hegels System erreichte die deutsche spekulative Philosophie ihren Höhepunkt. Zugleich gewann sie den größten Einfluß. Während Fichte kaum Schüler hatte, Schopenhauer fast ganz unbekannt blieb, der Kreis der Denker um Schelling schnell auseinander ging und der stets in Wandlung begriffene Schelling selbst von einem System zum andren schritt, errang Hegels Philosophie trotz ihrer Kunstsprache und ihrer besonderen Methode und der hohen Abstraktion (teilweise freilich durch ihren Einfluß auf den Minister Altenstein) zunehmende Bedeutung für das gesamte akademische Leben Deutschlands. Eine förmliche **Schule Hegels** entstand, welche die Grundgedanken des Systems auf die Religion, Rechts-, Staats- und Kunstlehre übertrug. Aber bald nach dem Tode H.s löste sich auch diese Schule infolge innerer Reibungen auf. Seine Schüler und Anhänger stellten die drei Punkte wieder in Frage, in welchen Hegel gegenüber dem „revolutionären Einfluß der Kantschen Kritik" als Restaurator aufgetreten war, nämlich die Wiederherstellung der Logik und Metaphysik, des Dogmas, der Staatsautorität. — Nach dem Erscheinen von Strauß' Leben Jesu (1835) zerfielen die Hegelianer in

eine Rechte (Althegelianer: Marheineke, Göschel, Gabler, Hinrichs, von Henning, Gans und Joh. Ed. Erdmann, der Verfasser der „Geschichte der Philosophie" und der „Psychologischen Briefe"),

ein zwischen Deismus und Pantheismus vermittelndes Zentrum (Rosenkranz, Schaller, Kuno Fischer, Ed. Zeller, Moritz Carrière, und die „Theisten" im engeren Sinne: Ulrici, Wirth und Immanuel H. Fichte, die sich aber seit der Schulspaltung ebenso wie Chr. H. Weiße und Karl Philipp Fischer mehr und mehr gegen Hegel gekehrt hatten; hingegen hat sich Zeller, freilich erst viel später, umgekehrt einer mehr positivistischen Richtung zugewandt),

endlich eine Linke und äußerste Linke (Junghegelianer: Michelet, Strauß, Vatke; Feuerbach, Bruno Bauer).

Hauptorgan der Althegelianer war das von Henning redigierte Jahrbuch für wissenschaftliche Kritik; Hauptorgan der Junghegelianer: die Halleschen (später in Leipzig verlegten „Deutschen") Jahrbücher (Ruge und Echtermeyer); Hauptorgan der Theisten: die Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie (herausgegeben von Fichte, Ulrici, Wirth).

Neben dieser inneren Auflösung des Hegelschen Systems wirkten zu dem Zusammenbruche der spekulativen Philosophie mehrere Motive zusammen. Vor allem machte die in Deutschland sich besonders entwickelnde positive Naturforschung, welche in der von Robert Mayer und Helmholtz gleichzeitig (um 1842) vollzogenen Entdeckung des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft gipfelte (in Frankreich formulierte es Colding, in England Joule), ihre Ansprüche geltend. Daneben kam nun mehr und mehr die kritische, und zwar zunehmend psychologistische Gegenströmung zur Bedeutung, welche seit dem Beginne des 19. Jahrhunderts die Spekulation bekämpft hatte und von Herbart, Fries und Beneke vertreten war. Einer besonders scharfen und vernichtenden Kritik unterzog Adolf Trendelenburg (1801—1872) die dialektische Methode Hegels in seinen Logischen Untersuchungen (1840); seine eigene Richtung, welche die Bewegung als das dem Denken und dem Sein Gemeinsame zum Ausgangspunkte der Philosophie machte, gewann freilich keine größere Anerkennung. Auch die Stürme der Revolution von 1848, sowie die Kämpfe, die die Bibelkritik der Tübinger Schule entfesselte, trugen zum Verfall des Hegelschen Systems bei.

Das Ergebnis war das fast vollständige Erlöschen des spekulativen Interesses und damit eine Minderung des Ansehens der Philosophie überhaupt. Dagegen nahm eine gewisse materialistische Strömung zeitweise in Deutschland derart überhand, daß man von einer materialistischen Phase des deutschen Geisteslebens sprechen kann. Diese wurde auch besonders durch die Entwicklungs- und Abstammungslehre genährt, die in der Form des Darwinismus seit 1859 in Deutschland viele Anhänger gewann. Aber wenn auch die materialistische Bewegung bis zur Gegenwart nicht ausgestorben ist, so konnte sie doch tieferen Geistern nicht lange genügen. Daher erhob sich als nächste Aufgabe der Philosophie die Frage, wie die idealistischen Grundgedanken der spekulativen Philosophie sich mit den Ergebnissen und Methoden der Naturwissenschaften vereinen lassen. Eine Lösung dieses Problems suchten Fechner, Lotze und Eduard von Hartmann.

a) Die kritische Gegenströmung. Zwar in gewisser Abhängigkeit von der spekulativen Schule bekämpfte sie

Johann Friedrich Herbart, 1776—1841. Geboren in Oldenburg; studierte 1794—97 in Jena; 1797—1800 Hauslehrer in der Schweiz. 1802 Dozent und 1805 Professor der Philosophie in Göttingen; 1809—33 Krugs Nachfolger in Königsberg; seit 1833 Professor in Göttingen.

Schriften: 1806: Allgemeine Pädagogik. 1808: Hauptpunkte der Metaphysik. 1808: Hauptpunkte der Logik. 1808: Allgemeine praktische Philosophie. 1813: Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. 1816: Lehrbuch der Psychologie. 1824—25: Die Psychologie, gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. 1828—29: Allgemeine Metaphysik. 1831: Kurze Encyklopädie der Philosophie. 1836: Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral. 1839—40: Psychologische Untersuchungen.

Sämtliche Werke ed. Hartenstein, 12 Bde., 2. Aufl., Hamburg 1883—93. Sämtliche Werke ed. Kehrbach, L. 1882. Eine Einführung bietet Hartenstein, Probleme und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik 1836 und: Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften, 1844.

W. Kinkel, Joh. Fr. Herbart, Sein Leben und seine Philosophie, Gießen 1903. O. Flügel, Herbarts Lehren und Leben, NatGw. 1907. Fr. Franke, H. Grundzüge seiner Lehre, L. 1909. J. Capesius, Die Metaphysik H.'s i. ihrer Entwicklungsgeschichte, L. 1878. O. Hostinsky, Herbarts Aesthetik, Hamburg 1891.

Die geschichtliche Stellung Herbarts, insbesondere sein Verhältnis zu der spekulativen Philosophie ist im einzelnen noch nicht geklärt. Er hat

sie immer bekämpft, aber er blieb doch in einem erheblichen Maße von ihr beeinflußt. Die herrschende Auffassung ist, daß Herbarts System eine Synthese des Kritizismus mit dem empirisch-psychologisch gewendeten vorkritischen Wolffianismus darstellt.

Philosophie ist Bearbeitung der Begriffe; es gibt keine andere Philosophie als eine solche, die von der Reflexion anhebt. Als Logik betrachtet sie die Deutlichkeit in Begriffen und die daraus entspringende Zusammenstellung der letzteren, als Metaphysik ergänzt sie diejenigen Begriffe, welche, wenn sie deutlicher gemacht werden, Zwiespalt in unseren Betrachtungen anrichten, so daß die Widersprüche verschwinden, als Ästhetik untersucht sie diejenigen Begriffe, die einen Zusatz in unserem Vorstellen herbeiführen, der in einem Urteil des Beifalls oder Mißfallens besteht.

Logik. In der Logik ist es notwendig, alles Psychologische zu ignorieren, weil hier lediglich diejenigen Formen der möglichen Verknüpfung des Gedachten sollen nachgewiesen werden, welche das Gedachte selbst nach seiner Beschaffenheit zuläßt. Begriffe sind weder reale Gegenstände noch wirkliche Akte des Denkens, daher betreffen auch die Sätze des Widerspruchs (Entgegengesetztes ist nicht einerlei), der Identität, des ausgeschlossenen Dritten nur Begriffe als solche, aber nicht Dinge und gar mit Einmischung von Zeitbedingungen. Wird der Zusammenhang der Begriffe als ein erst im Denken entstehendes Gefüge betrachtet, dann ergibt sich das Urteil als die Entscheidung der Frage darüber, ob zwei sich begegnende Begriffe eine Verbindung eingehen werden oder nicht. Das Subjekt ist Subjekt für irgendein Prädikat, insofern es in Erwartung irgendeines Prädikates, also nicht absolut sondern hypothetisch aufgestellt wird; das Prädikat dagegen ist Prädikat für ein bestimmtes Subjekt, insofern es an ein bestimmtes Subjekt soll angeknüpft werden. Schon die Frage der Verbindbarkeit zweier Begriffe, und daher erst recht die Entscheidung, das Urteil, ist allemal hypothetisch.

Metaphysik. Sie zerfällt in Methodologie, Ontologie (Sein, Inhärenz, Veränderung), Synechologie (Stetiges, Raum, Materie, Zeit; Grundlagen der Naturphilosophie), Eidologie (Schein; Grundlagen der Psychologie).

(Methodologie.) Der Versuch, die gegebenen Erfahrungsbegriffe zu verdeutlichen, führt zu Widersprüchen, insofern wir in diesen Erfahrungsbegriffen Entgegengesetztes als Einheit denken sollen, aber nicht dürfen. Da die Materie der Erfahrung, die Empfindung, selber nicht bezweifelt werden kann, treffen die Schwierigkeiten nur die Verknüpfung der Empfindung in Formbegriffen, die nicht, wie Kant annahm, aus dem Denken stammen, sondern durch ihre Bestimmtheit sich auch als gegeben erweisen. Solche Begriffe sind die des Dinges (das Eines und ein Vieles sein soll), des Ichs (das Identität von Subjekt und Objekt sein soll),

der Veränderung (die Selbigkeit des Wechselnden sein soll). Diese Widersprüche treffen schließlich in der allgemeinen Schwierigkeit des Zusammenhanges von Grund und Folge zusammen, wonach die Folge aus dem Grund hervorgehen, aber zugleich auch von ihm verschieden sein soll. Sie lösen sich durch die Methode der Beziehungen, indem der Grund als ein Mehrfaches gesetzt wird, das durch gegenseitige Bestimmung die Folge ergibt.

(Ontologie.) Das Gegebene ist wirklich gegeben; wenn es nichts gäbe, wäre nichts, auch kein Schein, gegeben. *Wieviel Schein, soviel Hindeutung aufs Sein.* Das, dessen Setzung bei weitgehendster Bezweiflung nicht aufgehoben werden kann, gibt den Begriff des Seins, der die bloße Anerkennung des Nichtaufzuhebenden, die aus doppelter Verneinung hervorgehende Bejahung, die absolute Position besagt. Die Qualität des Seienden ist gänzlich positiv und schlechthin einfach. Wie vieles sei, bleibt durch den Begriff des Seins zunächst unbestimmt. Aber der Schein der Inhärenz wie der Schein der Veränderung sind nach der Methode der Beziehungen nur durch die Setzung eines mehrfachen Realen von den Widersprüchen zu befreien. Dieser Schein beruht auf den *zufälligen Ansichten* einer Mehrheit in Wechselbeziehung zueinander tretenden Realen (*qualitative Atomistik*). Die Wechselbeziehung selber darf nicht als ein Tun und Wirken gedacht werden, denn die Realen sind als schlechthin einfach unveränderlich; sie kann nur darin bestehen, daß jedes Reale jedem ihm entgegengesetzten gegenüber sich in seinem Sein behauptet, einer möglichen Störung gegenüber sich erhält. *Das wirkliche Geschehen ist nichts anderes als ein Bestehen wider eine Negation.*

(Synechologie.) Die Veränderung setzt eine Änderung in der Gemeinschaft der realen Wesen voraus; sie können also zusammen oder auch nicht zusammen sein. Sind sie nicht zusammen, so können wir mit dem einen wegen des möglichen Zusammenseins mit einem anderen den leeren Gedanken des anderen oder sein Bild verbinden. Und indem dies wechselseitig fortgesetzt wird, entsteht der Begriff einer Reihe von Bildern, die die Konstruktion einer starren Linie und weiter die des intelligiblen (vom sinnlichen wohl zu unterscheidenden) Raumes ergibt. Im intelligiblen Raum bedeutet das Zusammen der Realen ihre gegenseitige totale Durchdringung, woraus die Erscheinung der Materie erklärlich wird. Die Zeit ist die Zahl des Wechsels im Zusammen und Nichtzusammen der einfachen Wesen.

(Eidologie.) *Das Ich scharf denken, heißt den Idealismus widerlegen.* Denn der Idealismus muß eine Lehre vom Ich entwickeln, die durch ihre inneren Schwierigkeiten (Identität von Subjekt und Objekt, unendlicher Regreß in dem sich als vorstellend vorstellendem Subjekt) ihre Unhaltbarkeit erweist. Das Ich stellt sich als eine Komplexion von Merkmalen dar und fällt

daher unter den logisch höheren Begriff des Problems der Inhärenz, und die Auflösung dieses Problems führt hier wie dort zu einer Mehrheit von Realen, aus deren Zusammen die Vorstellungen des Ichs als die Selbsterhaltungen eines einfachen Wesens, der Seele, zu erklären sind.

Psychologie. Wird die Seele affiziert, so übt sie eine Selbsterhaltung gegen die erlittene Störung. Jede solche Selbsterhaltung ist eine Vorstellung, welche noch beharrt, nachdem der sie hervorrufende Anlaß aufgehört hat. Mehrere gleichzeitig in der Seele vorhandene und vereinbare Vorstellungen verschmelzen, wenn sie zu einem Kontinuum gehören, miteinander, wenn sie disparat sind, bilden sie Komplikationen; sind sie aber entgegengesetzt, so hemmen sie einander, wodurch die Intensität, mit welcher wir uns der Vorstellungen bewußt sind, vermindert resp. aufgehoben wird. Die Gesamtheit der Hemmungen, die sich auf solche gleichzeitig in der Seele vorhandenen entgegengesetzten Vorstellungen verteilt, *die Hemmungssumme*, ist gleich der Summe der Intensitäten aller schwächeren Vorstellungen. Diese Hemmungssumme verteilt sich so, daß die intensiveren Vorstellungen weniger davon zu tragen haben, die schwächeren mehr. Hieraus lassen sich die Grundlagen einer exakten Mechanik des Vorstellungslebens gewinnen, indem zugleich alle geistigen Vorgänge auf das Spiel von Vorstellungen (z. B. Begierde und Affekte auf Zustände gehemmter und gegen Hindernisse sich emporarbeitender Vorstellungen) reduziert werden.

Praktische Philosophie. Sie bildet einen Teil der Ästhetik, da sie auf den Werturteilen der Billigung und Mißbilligung über Willensbeschaffenheiten beruht; das sittliche Urteil ist ein uninteressiertes Geschmacksurteil. Kant hat mit Recht die Glückseligkeitslehre, die Beurteilung des Guten nach seiner Nützlichkeit oder Zweckmäßigkeit, verworfen. Nicht auf Güter und Übel, sondern auf die Form des Willens zielt die sittliche Wertschätzung; aber nicht, wie bei Kant, bloß quantitativ, auf die logische Form der Allgemeinheit, sondern auf die qualitative Form von Willensverhältnissen bezieht sich das sittliche Urteil. Solcher elementaren Grundverhältnisse, die beim vollendeten Vorstellen Beifall und Mißfallen erzeugen, gibt es fünf: innere Freiheit, Vollkommenheit, Wohlwollen, Recht, Billigkeit (die fünf *Musterbegriffe* oder *praktischen Ideen*). Darin, daß diese Wertbestimmungen, wenn vollendet vorgestellt, dem Willen sein eigenes wahres Bild vorhalten, liegt die verpflichtende Autorität des Sollens; die ethische Notwendigkeit unterscheidet sie von den eigentlich ästhetischen Werten. Als Ableitungen aus den ursprünglichen Ideen ergeben sich daraus für die Gesellschaft die Idee einer Rechtsgesellschaft, eines Lohnsystems, eines Verwaltungssystems, eines Kultursystems und die einer beseelten Gesellschaft.

Allgemeine Pädagogik. Die Pädagogik, deren theoretische Möglichkeit Angelegenheit der Psychologie ist, hat von dem Zweck der Erziehung, den sie der praktischen Philosophie als Moralität entnimmt, auszugehen. Aber sie hat es nicht unmittelbar, sondern mittelbar mit den Musterbildern zu tun. Ihre Aufgabe liegt in der Erhebung des Zöglings zur bewußten Persönlichkeit, so daß er sich selbst finde, als wählend das Gute, als verwerfend das Böse. Nur aus der ästhetischen Gewalt der moralischen Umsicht kann die reine begierdenfreie, mit Mut und Klugheit vereinbarte Wärme hervorgehen, wodurch echte Sittlichkeit zum Charakter erstarkt. Die Grundlage einer solchen Umsicht ist die ästhetische Auffassung der Welt, sie selber gipfelt in dem vielseitigen Interesse. Dieses allseitig auszubilden ist das Hauptgeschäft der Erziehung. Hierdurch ist die Aufgabe einer Bildung des Gedankenkreises durch einen Unterricht, der nicht gleichgültige Kenntnisse, sondern die Gesamtheit der Voraussetzungen für die pragmatische Konstruktion einer sittlichen Lebensordnung bieten soll und sich daher als erziehender Unterricht bezeichnen darf, enthalten. Als Ergänzung des Unterrichtes dienen: zur geregelten Beschäftigung der Kinder die Regierung, zur Schulung der Charakterstärke der Sittlichkeit der Heranwachsenden die Zucht.

Jakob Fries, 1773—1843, betonte die Richtung auf Psychologie stärker als Herbart. Von 1805—1816 Professor der Philosophie in Heidelberg, seit 1816 Professor der Philosophie in Jena. Wegen einiger beim Wartburgfeste gehaltenen Reden verlor er diese Professur, behielt aber die der Mathematik und Physik.

Hauptwerke: 1804: System der Philosophie als evidenter Wissenschaft. 1805: Wissen, Glaube, Ahnung. 1807: Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft. 1811: System der Logik. 1818—32: Handbuch der praktischen Philosophie (1. Ethik; 2. Religionsphilosophie mit Einschluß der Ästhetik). 1820—21: Handbuch der psychischen Anthropologie.

Th. Elsenhans, Fries und Kant, Gießen 1906.

(Das transzendentale Vorurteil.) Kant hielt irrtümlich die Vernunftkritik für Erkenntnis a priori: wir können nur a posteriori (durch innere Erfahrung) uns bewußt werden, daß und wie wir Erkenntnisse a priori besitzen. Demgemäß muß die innere Erfahrung die Basis alles Philosophierens bilden. Ihr Gegenstand sind die apriorischen (unmittelbaren und unanschaulichen) Wahrheiten, die als Inhalte des psychologischen, also eines empirischen Wissens nur durch ihren subjektiven Ursprung aus der Vernunft zu deduzieren sind. Diese Deduktion ist aber kein Beweis für ihre objektive Gültigkeit. Ein solcher Beweis ist unmöglich, da er sich im Kreise bewegen und die Annahme der objektiven Gültigkeit seiner Argumente bereits voraussetzen müßte. Das Faktum des Selbstvertrauens der Vernunft ist der oberste Grundsatz aller Kritik.

(Wissen und Glaube.) Nur Endliches ist Gegenstand des Wissens. Ein Absolutes läßt sich niemals auf wissenschaft-

liche Weise erkennen. Können wir so keine positiven Begriffe des Absoluten und Ewigen bilden, das der Welt zugrunde liegt, so läßt sich das nur durch den Glauben, der die Schranken unsres Wissens aufhebt, fassen. In der Schönheit, in der Erhabenheit der Natur wie der des Menschen, offenbart sich uns das Absolute.

Friedrich Eduard Beneke, geboren 1798 in Berlin, bildete die Opposition gegen Hegel zum Psychologismus fort. Studierte, nachdem er 1815 mit zu Felde gezogen, in Halle und Berlin Theologie und Philosophie. 1820 Privatdozent an der Berliner Universität. 1822 wurden seine Vorlesungen durch den Minister v. Altenstein verboten. 1824—27 in Göttingen. 1827 nach Berlin zurück, wo er 1832 eine außerordentliche Professur erhielt. Er ertrank am 1. März 1854 im Kupfergraben.

Schriften: 1822: Neue Grundlegung der Metaphysik oder Bestimmung des Verhältnisses zwischen Vorstellen und Sein. 1833: Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft. 1835—36: Erziehungs- und Unterrichtslehre. 1837—40: Grundlinien des natürlichen Systems der praktischen Philosophie. 1840: System der Metaphysik und Religionsphilosophie. — 1842: System der Logik als Kunstlehre des Denkens. 1850: Pragmatische Psychologie oder Seelenlehre in Anwendung aufs Leben.

O. Gramzow, F. E. Benekes Leben und Philosophie, Bern 1899.

b) Der Materialismus. Den Übergang von Hegels Idealismus zu einem materialistischen Naturalismus vollzog in seiner Person und Entwicklung **Ludwig Feuerbach,** 1804—1872. Geboren in Landshut, einer der fünf nach verschiedenen Richtungen ausgezeichneten Söhne des hochverdienten Kriminalisten Anselm von Feuerbach; 1828—36 in Erlangen Privatdozent der Philosophie; verließ 1836 die akademische Laufbahn; 1836—60 in ländlicher Muße auf Schloß Bruckberg bei Ansbach, wo die meisten seiner Hauptwerke entstanden. 1860—72 auf dem Rechenberg bei Nürnberg. — Feuerbach war eine gänzlich beschauliche Natur und nur theoretisch Revolutionär, weshalb er jeder praktischen Beteiligung an den Revolutionsstürmen seiner Zeit fern blieb. Als Mensch war er der reine Idealist, von edlem, offenem, wahrheit- und menschen-liebendem Charakter.

Werke: 1839: Kritik der Hegelschen Philosophie. 1841: Das Wesen des Christentums. 1843: Grundsätze der Philosophie der Zukunft 1845: Das Wesen der Religion. 1851: Vorlesungen über das Wesen der Religion (1848 zu Heidelberg gehalten). 1857: Theogonie oder vom Ursprunge der Götter. 1866: Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit vom Standpunkte der Anthropologie. Standpunkt des Anthropologismus: „Gott war mein erster Gedanke, die Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter".

Neuausgaben der Werke von Bolin und Jodl, Stuttg. 1903ff.
F. Jodl, L. Feuerbach, KlPh. 1904. A. Lévy, Philos. de F., Paris 1904.

(Der naturalistische Sensualismus.) Wirklich ist nur das sinnliche Einzelwesen, *sonnenklar nur das Sinnliche. Das Geheimnis des unmittelbaren Wissens ist die Sinnlichkeit.* Es gibt keine besondere Welt des Geistes. *Der Mensch ist, was er ißt.*

(Religionslehre.) Die Aufgabe der Neuzeit ist die Verwandlung der Theologie in die Anthropologie. Der „nach Gottes Ebenbild geschaffene" Mensch ist vielmehr umgekehrt Schöpfer des Göttlichen nach seinem eignen Ebenbilde; Gott und Seligkeit sind durch die Macht der Phantasie realisierte Herzenswünsche. Die von allen Anthropomorphismen gereinigte Gottesidee ist die menschliche Vernunft. Theologie ist Psychologie.

(Ethik.) Sie hat es allein mit dem Diesseits, der Lebensbejahung und der irdischen Glückseligkeit zu tun. Aber das Glück des Menschen vollendet sich erst in der Gemeinschaft. Zur physischen Entstehung des Menschen wie für die Entstehung der Moral sind zwei Personen erforderlich. Die Familie ist der Ausgangspunkt der Moral, die Mitfreude ihre Grundlage.

Aus der Hegelschen Schule ging auch der historische Materialismus hervor, der die Grundlage der sozialdemokratischen Theorie bildet. Hauptvertreter: Karl Marx (1818—83; Das Elend der Philosophie, deutsch 1885 Das Kapital, 1867ff.).

Mazaryk, Die philos. u. soziol. Grundlagen des Marxismus, Wien 1899. Joh. Plenge, Marx u. Hegel, Tübingen 1911. v. Schulze-Gävernitz, Marx oder Kant? Freiburg, 2. Aufl., 1909. Vorländer, Kant u. Marx, Tübingen 1911.

Die Fortschritte der Physiologie und Chemie, insbesondere die Auflösung des Begriffes „Lebenskraft", führten bei Ärzten und Naturforschern zu einem konsequenten Materialismus, der in der Seelentätigkeit nur Gehirnfunktionen sieht, die Existenz der Seele und das Vorhandensein einer jenseitigen, übersinnlichen Welt verneint und sich mit dieser Einen natürlichen, alles Wahre, Gute und Schöne umfassenden Welt begnügt. Nachdem in diesem Sinne Karl Vogt seine „physiologischen Briefe" (1845—1847) und Jakob Moleschott seinen „Kreislauf des Lebens, physiologische Antworten auf Liebigs chemische Briefe" (1852, 5. Aufl., 2 Bde., Gießen 1886) geschrieben, rief Rud. Wagner durch einen theistisch und spiritualistisch gefärbten Vortrag auf der Naturforscherversammlung in Göttingen (1854) „über Menschenschöpfung und Seelensubstanz" eine Flut von materialistischen Gegenschriften hervor. Karl Vogt 1854: Köhlerglaube und Wissenschaft. 1864: Vorlesungen über den Menschen. Ludwig Büchner 1855: Kraft und Stoff, naturphilosophische Studien. 21. Aufl., L. 1904. In dieser materialistischen Bewegung machte Heinr. Czolbe (1855: Neue Darstellung des Sensualismus. 1865: Die Menschen und der Ursprung menschlicher Erkenntnis) den Sensualismus wieder geltend. Am liebenswürdigsten wurde der Materialismus von David Friedr. Strauß (1808—1894) in seinem Alterswerk: „Der alte und der neue Glaube", Bonn 1872, 14. Aufl. 1895, vertreten.

c) Unter den Gegnern des Materialismus, die eine Annäherung an die Grundgedanken der spekulativen Philosophie erstrebten, überragte alle

Herm. Lotze, 1817—81; geboren in Bautzen, studierte in Leipzig Philosophie und Medizin, 1842 außerordentlicher Professor der Philosophie in Leipzig, 1844 ordentlicher Professor in Göttingen, 1881 in Berlin, wo ihm nur wenige Wochen zu wirken vergönnt war.

Werke: 1842: Pathologie und Therapie als mechanische Naturwissenschaft. 1851: Allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens. 1852: Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele. 1856—64: Mikrokosmus, Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. 4. Aufl. 1884—88. 1868: Geschichte der Ästhetik in Deutschland. 1874—79: System der Philosophie. I. Logik. 2. Aufl. 1881. II. Metaphysik (beide Teile jetzt in der PhB.). Nach Lotzes Tode wurden Diktate aus seinen Vorlesungen herausgegeben: 1881—84: Grundzüge der Psychologie, Naturphilosophie, Praktischen Philosophie, Religionsphilosophie, Metaphysik. Ästhetik, Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant.

E. Pfleiderer, Lotzes philosophische Weltanschauung, 2. Aufl., 1884. E. v. Hartmann, Lotzes Philosophie, L. 1888. R. Falkenberg, H. Lotze (nur Leben), KlPh. 1901. G. Misch, Einl. z. seiner Ausg. v. Lotzes Logik, PhB., L. 1912, M. Wentscher, L., Bd. I, 1913.

Die Naturwissenschaft hat fortschreitend den mechanischen Zusammenhang in der Welt aufgedeckt. Die Berechtigung dieser

mechanischen Erklärungsweise, ihre Gültigkeit auch für die Erklärung des organischen Lebens kann nicht bestritten werden. Aber dieser universale Mechanismus ist nur Erscheinung und die Form der Verwirklichung einer geistigen Realität. Im Ganzen der Welt kommt ihm eine durchaus untergeordnete Bedeutung zu. Die Begriffe des Kausalverhältnisses und der Wechselwirkung und des Atoms, auf welchen er beruht, fordern selbst zur Ergänzung und Vertiefung im idealistischen Sinne auf. So müssen die letzten Weltelemente als geistige Realitäten gedacht werden, welche durch ihre Zugehörigkeit zu einer geistigen, sie alle umfassenden Ursubstanz in lebendiger Wechselwirkung miteinander stehen. Dieser absolute Weltgrund ist Persönlichkeit. In der Einheit des Weltlaufes, die die Einheit des Weltgrundes garantiert, ist auch die Einheit des Weltzweckes gegeben. Der Sinn des Weltgeschehens ist die Verwirklichung einer Welt der Werte. Auch die Erkenntnis ist eine solche zweckvolle Tätigkeit, welche in dem historischen Prozesse der Menschheit einen Ewigkeitswert verwirklicht. So liegt in dem, was sein soll, die Erklärung für das, was ist.

Gust. Theod. Fechner, 1801—1887, geboren bei Muskau in der Lausitz; seit 1834 Professor in Leipzig.

Werke: 1836: Vom Leben nach dem Tode. 1848: Nanna oder das Seelenleben der Pflanzen. 1851: Zendavesta oder über die Dinge des Jenseits. 1855: Physikalische und philosophische Atomenlehre. 1860: Elemente der Psychophysik. 2. Aufl. 1889. 1861: Über die Seelenfrage. 2. Aufl. 1907, mit Geleitwort von Paulsen. 1866: Das Büchlein vom Leben nach dem Tode. 1873: Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen. 1876: Vorschule der Ästhetik. 1879: Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht. 1872: Revision der Hauptpunkte der Psychophysik.

Die „Psychophysik" soll das Ideal der mathematischen Psychologie auf experimentellem Wege realisieren. Die erste Aufgabe hierbei ist die Messung der Empfindung durch den Reiz. Die von Fechner entwickelte Maßformel, nach der die Empfindungsintensitäten sich proportional den natürl. Logarithmen der Reizstärken verhalten, ist nach Deutung und Geltung umstritten.

Kurd Laßwitz, G. Th. Fechner, KlPh. 1896. W. Wundt, G. Th. Fechner, L. 1901. B. Leisering, Studien zu F.'s Metaphysik d. Pflanzenseele, Be. 1907.

(Weltanschauung.) Das Weltgeschehen ist für die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise ein gesetzlicher Entwicklungsprozeß, aus welchem jedoch das Auftreten von Bewußtsein, das wir in uns erleben, nicht abgeleitet werden kann. Nun ist aber der Unterschied in der Auffassung geistiger und körperlicher Vorgänge nur ein phänomenaler; er ist dem zwischen der konkaven und der konvexen Seite eines Kreises vergleichbar. Und weiter fordert die Lehre vom psycho-physischen Parallelismus, daß nicht nur im Menschen, sondern allenthalben den Vorgängen in der Körperwelt entsprechende geistige zugeordnet sind. Daraus ergibt sich die Anschauung von der Allbeseeltheit der Welt: alles ist beseelt, die Pflanzen, die Tiere, die Menschen, die Gestirne. Indessen dürfen Physisches und Psychisches nicht als

zwei Realitäten oder Erscheinungen einer dritten betrachtet werden, sondern ihre Einheit liegt in der Einheit der alles Geschehen bestimmenden Gesetzlichkeit, welche nur, je nach der Einheit des Systems, für welches und in welchem sie auftritt, als Naturkraft oder als Bewußtsein zur Erscheinung kommt. Ein System ist physisch in bezug auf alle anderen Systeme, psychisch in bezug auf sich selbst. Diese *synechologische* Lehre von der systematischen Einheit des Bewußtseins tritt der monadologischen Lehre gegenüber. Wie in dem Universum alle Wesen Teilglieder höherer Systeme sind, so bilden alle Seelen den Zusammenhang einer umfassenden Seele im Weltall. Dies ist die *Tagesansicht*, welche als lichtvolle und freudige die trostlose *Nachtansicht* der materialistisch-atomistischen Naturauffassung (die nur für die theoretische Physik in der Form einer dynamischen Theorie der Materie wertvoll ist) verdrängen soll.

(Vorschule der Ästhetik.) Die Ästhetik als Lehre vom Schönen war bisher eine kritische und historische Erörterung des Begriffes der Schönheit in ihrem Verhältnis zu anderen Begriffen. Dieser *Ästhetik von oben* gegenüber gestattet nun die experimentelle Psychologie eine *Ästhetik von unten* aufzubauen, die aus der Beobachtung und Erfahrung die Bedingungen gewinnt, an welche das Auftreten von ästhetischer Lust geknüpft ist. Hierbei hat die experimentelle Ästhetik von der Analyse des ästhetischen Eindrucks auszugehen, der seinen Ursprung in gewissen objektiven Elementen hat, aber durch die Wirkungen dieser Elemente in den einzelnen Subjekten kompliziert wird. Allgemein lassen sich in dem ästhetischen Eindruck zwei Faktoren scheiden, ein direkter und assoziativer Faktor. Die wichtigsten gewonnenen ästhetischen Elementarprinzipien sind die der ästhetischen Schwelle, der Hilfe oder Steigerung, der einheitlichen Verknüpfung des Mannigfaltigen, der Widerspruchslosigkeit, der Klarheit, des Kontrastes, der Versöhnung, der Bevorzugung der ästhetischen Mitte.

Eduard v. Hartmann, 1842—1906, geboren in Berlin. Trat 1858 in das Garde-Artillerie-Regiment, nahm aber 1865 infolge eines Knieleidens als Premierleutnant seinen Abschied; promovierte 1867 in Rostock; lebte bis zu seinem Tode als Privatmann in Groß-Lichterfelde bei Berlin.

Werke: 1869: Philosophie des Unbewußten. 1876: Das Unbewußte vom Standpunkte der Physiologie und Deszendenztheorie. 1876: Neukantianismus, Schopenhauerianismus, Hegelianismus. 1878: Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins. 1880: Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus. 1882: Das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufengange seiner Entwicklung. 1886: Die deutsche Ästhetik seit Kant 1887: Die Philosophie des Schönen. 1892: Das Grundproblem der Erkenntnistheorie. 1897: Kategorienlehre. 1899—1900: Geschichte der Metaphysik. — Gesamtdarstellung: System der Philosophie im Grundriß. 8 Bde. Bad Sachsa 1906.

A. Drews, Ed. v. Hartmanns philosophisches System im Grundriß, 2. Aufl., Heidelberg, 1905. H. Vaihinger, H., Dühring und Lange, Iserlohn 1876. Th. Kappstein, Ed. v. H., Gotha 1907. D. Braun, E. v. H., KlPh. 1909. Leop. Ziegler, Das Weltbild H.s, 1910.

Die Philosophie soll spekulative Resultate nach induktiv-naturwissenschaftlicher Methode gewinnen. Hatte die Philosophie des Unbewußten in ihrer ersten Auflage sehr viel stärker den spekulativen Gehalt als die naturwissenschaftliche Grundlage betont, so hat Eduard v. Hartmann in seiner Lebensarbeit das System immer positiver und wissenschaftlicher gestaltet. Geschichtlich angesehen stellt es sich als eine Verschmelzung von Schopenhauer und Hegel auf der Grundlage der Entwicklungslehre, welche beiden fremd war, dar und kann, wie Hartmann selber fühlte, in die nächste Nähe von Schelling gerückt werden.

(Grundlegung.) Der transzendentale Realismus steht dem Idealismus (Illusionismus) durch die Anerkennung einer realen Existenz von Dingen an sich außerhalb der Vorstellung, wie dem naiven Realismus durch die kritische Begründung vom Bewußtsein aus und durch die Anerkennung der Phänomenalität der Erscheinungswelt gegenüber. Die Kategorien, welche unbewußte Funktionen des Intellekts sind, haben eine dreifache Bedeutung: eine subjektive für unser Bewußtsein, eine objektive für die Erscheinungswelt und eine metaphysische für die Dinge an sich.

(Der konkrete Monismus.) Die Hegelsche „logische Idee" und der Schopenhauersche „blinde Wille" sind zusammenzufassen in der Einheit des *Unbewußten*. Hegel irrte, wenn er das Unlogische nicht als gleichberechtigten Gegensatz des Logischen, sondern als dessen inneren Bestandteil auffaßte. Schopenhauer irrte, wenn er den Willen als unabhängig von jeder Vorstellung betrachtete. Das Unbewußte ist Vorstellung und Wille zugleich; es ist die eine mit sich selbst identische Wirksamkeit, welche die verschiedenen Erscheinungssphären hervorbringt. So ist die Materie Produkt derselben immateriellen, vernünftig gesetzmäßigen, ideerealisierenden Tätigkeit, welche als vorbewußte, geistige den Bewußtseinsinhalt produziert. Daraus ergibt sich für die Physik der Dynamismus, für die Biologie der Vitalismus als Grundlage.

(Erlösungslehre.) Die Lustbilanz ergibt einen Überschuß der Unlust über die Lust und somit die Berechtigung der pessimistischen Ansicht von der *Unseligkeit* des Lebens. Diese Erkenntnis entsteht nur langsam in der Menschheit in sukzessiver Aufhebung der Illusionen, welche das Glück vorspiegeln. Ist die Erkenntnis des Weltelends erwacht, so ist die Erlösung von ihm das höchste Ziel. Aber die Aufhebung des Unlogischen (des Willens) durch das Logische (die Vorstellung) erfolgt nicht, wie bei Schopenhauer, individuell (als Erlösung des einzelnen Menschen, mittels Abtötung des Einzelwillens), sondern universell (als Erlösung der ganzen Erscheinungswelt von der Qual des Daseins). Daher ruft diese Erkenntnis statt persönlicher Entsagung und Verneinung der Welt gerade das Gegenteil hervor: die Bejahung des Willens zum Leben, die Versöhnung mit dem Leben, die Hingabe des Einzelnen an den Weltprozeß, dessen Ziel die allgemeine Welterlösung ist. Der Pessimismus wird durch den *evolutionistischen Optimismus* ergänzt.

C. Englische Philosophie.

In England wahrte die Philosophie das enge Verhältnis zur Nationalökonomie, Geschichtsschreibung und Politik. Ausdruck hierfür war die einflußreiche Schule von Jerem. Bentham (1748—1832), der, ein bedeutender Rechtslehrer, den Utilitarismus begründete, dessen Moralprinzip „Maximisation des Wohls und Minimisation des Übels", d. h. größtmögliches Glück der größtmöglichen Zahl ist. Sein Hauptwerk: Introduction to the principles of morals and legislation erschien 1789. Seine Reformphilosophie, die er in dem von Dumont herausgegebenen Traité de législation civile et pénale (deutsch von Beneke 1830) weiterführte, wirkte stark auf James Mill († 1836), der ihr die psychologische Grundlage gab. Durch diesen wurde die Utilitätsphilosophie seinem Sohne Stuart vermittelt.

Oskar Kraus, Zur Theorie des Wertes. Eine Bentham-Studie, Halle 1902.

Daneben machte sich jedoch der Einfluß der deutschen Dichtung (Romantik) und Philosophie geltend. So vertreten S. Taylor Coleridge (1772—1834) und Thomas Carlyle (1795—1881; Sartor Resartus 1833; On heroes and hero-worship 1841) eine romantische Persönlichkeitsphilosophie, während Hamilton das Studium Kants in England einleitete. Die Auseinandersetzung von J. St. Mill und Hamilton ist neben der Durchführung der Entwicklungslehre das wichtigste Ereignis der englischen Philosophie.

H. Höffding, Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit, L. 1889. J. Baumann, Deutsche und außerdeutsche Philosophie der letzten Jahrzehnte, Gotha 1903. Leslie Stephen, The English Utilitarians, 1900. P. Hensel, Die engl. Philos. i. 19. Jahrh. (i. Jahrb. d. freien Deutsch. Hochstifts zu Frankf. a. M.), 1910.

William Hamilton (1788—1856), zuerst Advokat, später Professor in Edinburg; Hauptwerk: „Lectures on metaphysics and logic."

John Veitch, H., Edinburgh 1882.

Hamiltons Philosophie ist ein Versuch, den kantischen Kritizismus mit der schottischen Philosophie von Reid zu verbinden. Die allgemeine Grundlage bleibt aber die Psychologie, in welcher Hamilton im Gegensatz zur Assoziationslehre die Aktivität und den synthetischen Charakter des Bewußtseins hervorhebt. Das System der Philosophie gliedert sich als Nomologie nach den drei verschiedenen Vermögen des Geistes in Logik, Ästhetik und Ethik; als Ontologie schließt sie auf das Unbekannte.

(Erkenntnislehre.) Denken heißt Bedingungen setzen. Ein absolutes oder ein unendliches Ganzes oder einen Teil hiervon können wir nicht auffassen. Begreifen können wir nur, was wir durch seine Beziehungen zu einem andren, durch welche es bedingt oder begrenzt wird, bestimmen. Alles Denken bewegt sich in Relationen. Solche sind Ich und Nicht-Ich, Existenz und Nicht-Existenz, Ursache und Wirkung usf. Das Unbedingte ist daher kein Gegenstand der Erkenntnis: es kann nur geglaubt werden. Die Wurzeln dieses Glaubens liegen in der moralischen Verpflichtung.

(Logik.) Die Logik ist rein formal. Sie hat es nicht mit der inhaltlichen Begründung der Erkenntnis, sondern lediglich mit der Bestimmung der Verhältnisse zwischen den Begriffen zu tun. Das Wichtigste unter diesen Verhältnissen ist die Unterordnung des Subjekts unter das Prädikat. Urteile sind Umfangsgleichungen, in denen eine Quantifizierung des Prädikats vollzogen wird. Hierin ist die Grundlage für die Ausbildung eines logischen

Kalküls gegeben, der die möglichen Formen von Urteilen und Schlüssen nach dem Vorbilde der mathematischen Gleichungen entwickelt.

John Stuart Mill, 1806—1873, auch als Nationalökonom bedeutend. 1843: A system of Logic, rationative and inductive. 1848: Principles of political economy. 1859: On Liberty. 1863: Utilitarianism. 1865: An Examination of Sir William Hamiltons Philosophy. 1865: Auguste Comte and the positivism. 1874: Nature, the utility of religion and theism.

Seine auch für Deutschland einflußreichen Werke in deutscher Übersetzung von Th. Gomperz, L. 1869 ff.

S. Sänger, J. St. Mill, KlPh. 1901. S. Becher, Erkenntnisth. Untersuch. zu Mills Theorie d. Kausalität (Erdmanns Abh. 25), Halle 1906.

(Der Phänomenalismus.) Die Grundlage aller Philosophie ist Psychologie, welche die Tatsachen des Bewußtseins, wie sie sind, erforscht. Das Bewußtsein besteht aus einer Reihe von wirklichen oder möglichen Zuständen, welche durch die Gesetze der Assoziation miteinander verbunden sind. Die Annahme einer Außenwelt und eines Nicht-Ichs kann sich nur auf die Tatsache des Bewußtseins selber stützen. Das wirkliche Gegebene sind allein die augenblicklichen Empfindungen, sowie die Vorstellung von Übergängen oder künftigen möglichen Empfindungen. Der äußere Gegenstand ist nichts andres als die Möglichkeit, gewisse Gruppen von Empfindungen zu erleben. Die Außenwelt ist nur die *permanente Möglichkeit ähnlicher Empfindungen.*

(Logik.) Die einzige Quelle unserer Erkenntnis ist die Erfahrung, der einzige Weg ihres Erwerbes die Induktion. Auch der Syllogismus geht schließlich auf Induktion zurück. Wir schließen in der Regel weder vom Allgemeinen aufs Einzelne noch umgekehrt, sondern vom Einzelnen aufs Einzelne. Alle Tatsachen der Erfahrung sind individuell; sobald wir ein konstantes Verhältnis zwischen Erfahrungen verschiedener Personen (Zeiten, Orte) aussagen, so folgern wir aus der Ähnlichkeit derselben in einzelnen Attributen auf eine entsprechende Ähnlichkeit in anderen Attributen. Das Prinzip der allgemeinen Gleichförmigkeit der Natur bildet den Obersatz in jedem induktiven Schlußverfahren; es ist aber selbst aus einer psychologisch verständlichen Generalisation entstanden. Auch die mathematischen Axiome und das Kausalitätsgesetz entstammen solcher psychologisch zu erklärenden Verallgemeinerung.

Die Wissenschaften zerfallen in zwei Gruppen: die Naturwissenschaften einerseits (deren Methoden sich auf die der Übereinstimmung, der Differenz, der Rückstände, der begleitenden Veränderung zurückführen lassen) und die Geisteswissenschaften (Psychologie, Ethologie, Gesellschaftswissenschaft) andererseits.

(Ethik und Religionslehre.) In der Ethik ist das Verhältnis zwischen den egoistischen und den ebenso natürlichen sozialen (altruistischen) Gefühlen und Bestrebungen festzustellen und der Sonderwert der „geistigen“ Beschäftigung mehr zu würdigen.

Die Annahme eines höchsten Wesens ist unentbehrlich; das Wesen der Religion besteht in der starken Richtung unsrer geistigen Kräfte auf ein Ideal von persönlicher Güte und Vollkommenheit. Aber die kosmischen Tatsachen wehren dem Glauben an die Allmacht dieses Gottes; seine Macht scheint nur eine begrenzte sein zu können.

Im Anschluß an Mill hat Alexander Bain (geb. 1818 in Schottland, zeitweise Professor der Logik in Aberdeen, † 1903) die Psychologie des Willenslebens ausgestaltet. Sein Hauptwerk 1859: The emotions and the will.

An die von Wallace und Ch. Darwin (1809—82) gleichzeitig durchgeführte Entwicklungslehre knüpfte sich in England eine lebhafte philosophische Bewegung, deren Hauptvertreter Th. H. Huxley (1825—1895) und John Tyndall (1820—1893) waren. Auch auf die Religionsphilosophie wurde der Begriff der Entwicklung angewendet; so von Max Müller und von den Gebrüdern Edward und John Caird (1820—1898 in Oxford und Glasgow).

J. Dewey, The influence of Darwin on philosophy, Chicago 1910.

Zu einem universalen 'System der synthetischen Philosophie' wurde die Entwicklungslehre ausgebaut von **Herbert Spencer,** geboren 1820 in Derby, 1848—59 Mitarbeiter an hervorragenden Zeitschriften, z. B. Economist, Westminster und Edinburgh Review, begann 1860 nach dem Vorbilde von Comtes Cours de philosophie positive sein enzyklopädisches „System of synthetic philosophy", in welchem er in nahezu 40jähriger Arbeit die 'Evolutionsphilosophie' auf allen Gebieten (mit Ausnahme der Physik und Chemie) durchführte. † 8. Dezember 1903.

Werke: 1865: Principles of biology. 1870: Principles of psychology. 1876—79: Principles of sociology. 1879: The data of ethics. 1882—93: Principles of morality. Deutsche Übersetzung von B. Vetter u. V. Carus, Stuttg. 1875 ff. Einen Auszug aus dem gesamten System gibt: Collins, Epitome von Spencers System. Deutsch von Carus. L. 1900.

O. Gaupp, H. Spencer, KlPh., 3. Aufl., 1906. K. Schwarze, H. Sp. NatGw. 1909.

(Erkenntnislehre.) Wir können ein Absolutes nicht denken, aber in dieser Verneinung bejahen wir unsern Glauben an ein Sein desselben; wir müssen eine letzte und zwar unendliche Ursache als Grundkraft der Welt, ein *Unerkennbares* voraussetzen. So ergibt sich eine Versöhnung zwischen Religion und Wissenschaft. Die einfachsten Bewußtseinselemente, z. B. die Vorstellungen von Raum, Zeit, Bewegung, welche jetzt dem Einzelnen a priori gegeben scheinen, sind für die Gesamtheit erst allmählich, auf empirischem Wege, geworden. Wir sind berechtigt, die analytischen Wahrheiten, welche wir bezüglich der ursprünglichen Tatsachen gewinnen, namentlich das Gesetz der Erhaltung der Kraft, aus einem Prinzip zu erklären. Philosophie ist Einheitslehre, vollkommen vereinheitlichte Erkenntnis.

(Das System der Entwicklung.) Als Grundprinzip ergibt sich das Gesetz der Entwicklung oder Evolution. Entwicklung ist *Integration des Stoffes und damit verbundene Ausbreitung der Bewegung,* wodurch der Stoff aus unbestimmter Gleichartigkeit in fixierte Ungleichartigkeit übergeht und die Bewegung eine Umformung erfährt. Mit dieser Entwicklung ist zugleich eine fortschreitende Differenzierung, d. h. Arbeitsteilung und

Besonderung verbunden. Die Entwicklung führt allenthalben notwendig zu Gleichgewichtszuständen, die nur durch Außenkräfte eine Störung und Auflösung erfahren. Sowohl in der Biologie wie in der Soziologie, in der Psychologie wie in der Ethik offenbart sich das Gesetz der Entwicklung, dem darum eine kosmische Bedeutung zukommt.

(Ethik und Soziologie.) Das Ziel des Lebens liegt in seiner Wohlfahrt. Gut ist, was Selbsterhaltung des Einzelnen und der Gruppen fördert, schlecht, was sie schädigt. Die moralischen Gefühle begründen sich auf vererbte Erfahrungen des Nützlichen; Gewissen ist organisierte Erfahrung. Aber auch die moralischen Handlungen unterliegen der Evolution, in welcher das steigende Übergewicht der altruistischen Motive über die egoistischen, die beide gleich ursprünglich und verwandt sind, sowie der Zusammenschluß der Gesellschaft zu größeren Einheiten hervortritt. Auf den Gesellschaftstypus des Militarismus, in welchem der Zwang herrscht, folgt der des Industrialismus, in welchem wir leben und für den die Vorherrschaft der freien Assoziation zur Arbeit charakteristisch ist. Es ist aber noch ein dritter Typus (ein drittes Reich) denkbar, welcher das Ideal größtmöglichen Glückes darstellt.

In neuerer Zeit regt sich in England, zum Teil im Anschluß an die deutsche Philosophie, namentlich Kants und Hegels, mannigfacher Widerspruch gegen den Empirismus, wie ihn Mill vertrat, und gegen die Spencersche Evolutionslehre. So wird von Th. H. Green (1836—1882) und F. H. Bradley (geb. 1846) schärfere Scheidung zwischen der psychischen Empfindung und der objektiven Vorstellung, zwischen dem real-genetischen Prozeß der Entwicklung und dem logischen Prozeß des auf Wahrheitserkenntnis gerichteten Gedankens, gefordert („Kritischer Idealismus"). James Martineau (1805—1900), der Freund Mills und Schüler Trendelenburgs, lenkt in den Dualismus zwischen Materie und Geist zurück und findet in dem theistischen Gottesglauben die Lösung der metaphysischen Widersprüche sowie die Basis des Kausalitätsgesetzes und der sittlichen Verpflichtung. Das Kausalgesetz lehrt uns, daß jedes Phänomen von einem Willen herstammt; das Sittengesetz, wie es im Gewissen (d. h. der kritischen Einsicht in den Vergleichswert der verschiedenen autoritativen Anmutungen an unsere Willensentscheidung) sich offenbart, lehrt uns, daß unser Wille frei, aber einer höheren Intelligenz verpflichtet sei. Die Ethik ist demgemäß auf die Tatsachen des individuellen Bewußtseins zu begründen, d. h. als „idiopsychologische" Theorie zu gestalten. Bedeutend als Ethiker auch Henry Sidwick (1835—1900 in Cambridge; von ihm: Die Methoden der Ethik, deutsch L. 1909).

Alle diese Gegenströmungen sind in England nicht herrschend geworden. Über sie triumphiert die empirisch-biologische Betrachtungsweise, die gegenwärtig als **Pragmatismus** oder Instrumentalismus namentlich auch in Amerika zahlreiche Anhänger findet. (W. James, Der Pragmatismus. Deutsch von W. Jerusalem, L. 1908). In ihm verbindet sich ein entschiedener Voluntarismus mit einer Erkenntnislehre, welche den Wahrheitswert des Denkens allein nach seinem Erfolg bemißt. Die sogenannten Wahrheiten sind Anpassungserscheinungen des Geistes, bloße Mittel für sein Leben in der Welt und daher nur soweit gültig, als ihre Brauchbarkeit reicht. Theorien bilden nicht die Dinge ab; sie sind nur Arbeitshypothesen für einen jeweiligen Zweck. Axiome sind Konventionen. Wird dieser Relativismus nicht auf das Individuum beschränkt, sondern für die Denkweise der Gattung

ausgesprochen, so bezeichnet er sich auch als Humanismus (Hauptvertreter F. C. S. Schiller in Oxford; von ihm: Humanismus, deutsch L. 1911).

Armstrong, The evolution of pragmatism, Journ. of philos. V, 1908. Th. Lorenz, Das Verhältnis des Pragmatismus zu Kant, Kantstudien, Bd. 14, 1909. Günther Jacoby, D. Pragmatismus, L. 1909.

D. Französische Philosophie.

L. Lévy-Bruhl, History of. modern philosophy in france. Chicago 1903.

In Frankreich stehen sich am Beginn des 19. Jahrhunderts die beiden Richtungen des Spiritualismus und des Positivismus gegenüber. Jener war aus der von Destutt de Tracy (1754—1836) gestifteten ideologischen Schule hervorgegangen, welche die Anerkennung der Macht des Gedankens über den Willen und die praktische Gestaltung des Lebens nach philosophisch-wissenschaftlicher Theorie forderte. Der ursprünglich in ihr vorwiegende Sensualismus wurde durch Royer-Collard (1763—1845) mit der Schottischen Philosophie des Reid zu einer Aktivitätstheorie verbunden, die wiederum durch Maine de Biran (1766—1824) mit Kant, durch Ampère (1775—1825) mit dem positiv-mathematischen Geist, durch Cousin (1792—1867) mit der deutschen Spekulation verschmolzen wurde; materialistisch bildete ihn Cabanis (1757—1808) um. Der Positivismus entwickelte sich in geschichtlicher Kontinuität von D'Alembert und Turgot ab. Die wichtigsten Mittelglieder zwischen ihrer Generation und Comte, dem Systematiker des Positivismus, sind Condorcet (1742—94) und Saint-Simon (1760—1825).

A. Küthmann, M. de Biran, Bremen 1901. P. Janet, V. Cousin 1885. G. Misch, Zur Entstehung des französischen Positivismus, ArchGPh. 1900.

Neben diesen Schulen traten einzelne Denker, wie Jos. de Maistre (1753—1821) und Lamennais (1782—1854, anfangs katholischer Geistlicher, seine Paroles d'un croyant, 1834, fanden nicht die kirchliche Billigung) für eine theologische Weltansicht ein.

Auguste Comte, 1797—1858. Geboren zu Montpellier; 1832—1849 Repetent der polytechnischen Schule. Seine Vorlesungen über die Geschichte der Humanität, welche er seit 1849 vor dem Volke hielt, wurden 1851 untersagt. 1824: Système de philosophie positive. 1839: Cours de philosophie positive. Übersetzt (Auszug) und eingeleitet von J. H. v. Kirchmann. 2 Bde. Heidelb. 1883. 1851—54: Traité de sociologie instituant la religion d'humanité. Das System der positiven Philosophie erhielt in diesem später politique positive genannten traité, der nach einer schweren Nervenkrankheit des Autors und unter dem Einfluß der Frau de Vaux entstanden war, eine Ergänzung, welche eine Systematisierung der menschlichen Gefühle sein sollte, wie jene eine Systematisierung der menschlichen Ideen war.

Littré, Aug. Comte et la philosophie positive, 3. Aufl., 1877. J. St. Mill, Aug. Comte and the positivism; deutsch von E. Gomperz, L. 1874. Lévy-Bruhl, La philosophie de Aug. Comte, deutsch v. Molenaar, L. 1902. Rud. Eucken, Zur Würdigung Comtes und des Positivismus; in: Philosophische Aufsätze Zeller gewidmet, L. 1887.

(Begriff der Philosophie.) Es gibt nur Eine Wissenschaft und diese ist systematische Enzyklopädie aller positiven Kenntnisse als Grundlage für den neuen Aufbau der Gesellschaft. Wir haben keine Kenntnis von etwas andrem, als von Phänomenen, und auch von diesen nur eine relative, keine absolute. Wir kennen nur die Beziehungen der Phänomene zueinander. Diese Beziehungen sind konstant, d. h. unter denselben Umständen stets dieselben. Die Wesenheit der Phänomene und ihre letzten Ursachen, sowohl wirkende wie Zweckursachen, sind uns unerforschlich.

(Das Dreistadiengesetz.) Die Geschichte zeigt, daß der Geist durch drei Stufen geht, die theologische, die meta-

physische, die positive. Auf der theologischen Stufe werden alle Phänomene durch übernatürliche Ursachen, durch persönliche und willkürliche Eingriffe von Gottheiten, durch Wunder usw. erklärt. Auf der metaphysischen Stufe werden die Erscheinungen aus verborgenen Kräften oder Eigenschaften erklärt, die den Körpern innewohnen, sie gleichsam beseelen (Bildungstrieb, Lebenskraft, Naturheilkraft usw.). Auf der positiven Stufe werden die Erscheinungen als Folgen unabänderlicher Gesetze erklärt, in welche keine Willensakte, seien es übernatürliche oder natürliche, eingreifen.

(Die Hierarchie der Wissenschaften.) Die Wissenschaften zerfallen in abstrakte und konkrete. Die abstrakten Wissenschaften, z. B. Physik und Chemie, behandeln die allgemeinen Gesetze der Phänomene; die konkreten Wissenschaften, z. B. Botanik und Zoologie, behandeln nur die besonderen Kombinationen von Phänomenen, die wirklich angetroffen werden. Die abstrakten Wissenschaften werden zwar später gepflegt als die konkreten, da bei abstrakten Untersuchungen von positiven Tatsachen ausgegangen werden muß; doch kann eine eigentlich wissenschaftliche Theorie der konkreten Phänomene erst dann aufgestellt werden, wenn die allgemeinen, die Phänomene beherrschenden Gesetze erkannt sind. Die abstrakten Wissenschaften lassen sich in sechs Klassen einteilen. Nach dem Komplikationsgrade ihres Gegenstandes geordnet sind sie in aufsteigender Folge: 1. Mathematik (Arithmetik, Geometrie, Mechanik), 2. Astronomie, 3. Physik, 4. Chemie, 5. Biologie, 6. Soziologie oder Gesellschaftswissenschaft: ihr Prinzip die Liebe (amour d'autrui, Altruismus), ihre Basis die Ordnung, ihr Ziel der Fortschritt. Die Phänomene der komplizierten Wissenschaftszweige hängen von den Hauptwahrheiten aller früheren ab und können daher ohne diese nicht verstanden werden.

(Soziologie.) Die positive Philosophie gipfelt in der Gesellschaftslehre, welche zugleich Psychologie, Nationalökonomie, Ethik und Geschichtsphilosophie umfaßt. Sie zerfällt in eine soziale Statik, welche die konstanten Existenzbedingungen der Gesellschaft erforscht und in eine soziale Dynamik, welche die Gesetze der fortschreitenden Entwicklung der Gesellschaft aufdecken soll. Das Gleichgewicht der Gesellschaft, ihre Ordnung ist aber nur von Dauer, wenn ihre Elemente, die einzelnen Individuen, nicht nur durch den Eigennutzen, sondern auch durch altruistische Gefühle (amour d'autrui) verbunden sind. Das einzelne Individuum ist nur eine Abstraktion; die letzte Einheit der Gesellschaft ist die Familie. Die soziale Dynamik zeigt in den verschiedenen Stadien der intellektuellen Entwicklung verschiedene Entwicklungsstufen sozialer und politischer Art. So findet das theologische Stadium in dem militärischen, das metaphysische in dem der Juristen und das positive in dem industriellen

Stadium das Gegenstück. Es ist ein solidarischer Entwicklungsgang, den die Menschheit in der Bewegung der Massen durchläuft, dessen Fortschritt in dem Wachstum des Intellektes und des Altruismus liegt.

(Die Religion der Humanität.) Nur Gefühle sind die Kräfte, welche die künftige Gesellschaftsordnung verwirklichen können. Diese Gefühlsmächte werden in einer Religion der Menschheit entwickelt, welche das große Wesen ist, das in einem hierarchischen Kultus nach katholischem Vorbilde zu verehren ist.

In Frankreich wirkte die wissenschaftliche Richtung des Comteschen Positivismus stärker als die orthodoxe Schule, die die Menschheitsreligion namentlich im Ausland (England, Schweden) propagierte. Der Hauptvertreter jener kritischen Richtung ist E. Littré (1801—81). Auch der Kulturhistoriker H. Taine (1828—93) steht ihr nahe.

Indessen gewinnt auch der deutsche Idealismus in Frankreich an Einfluß. So knüpfen Renouvier (1818—1903) und Lachelier (geb. 1832) an Kant an; beide haben zahlreiche Anhänger: jener vertritt die mehr „kritische", dieser die „metaphysische" Schule; zu letzterer gehört E. Boutroux (geb. 1845). Auch Felix Ravaisson (1813—1900) ging, obwohl er den Eklektizismus bekämpft, von Aristoteles, Leibniz und Kant aus. Der religiös gestimmte Spiritualismus, den Ravaisson vertritt, kennzeichnet auch Secrétan in Lausanne (1815—1895), dessen Philosophie de la liberté, 3. Aufl. 1879, an Schelling erinnert, der in München sein Lehrer gewesen war. Der originalste Denker ist Alfr. Fouillée (1838—1912), der in seinem „Evolutionisme des idées forces" (1890, deutsch L. 1908) den Gegensatz zwischen Idealismus und Evolutionismus ausgleicht: die Idee ist die erregende Kraft der mechanischen Bewegungsvorgänge, welche nur die äußere Verwirklichung der realen Willensvorgänge im Bewußtsein sind. An Fouillée schloß sich der früh verstorbene, aber sehr fruchtbare Guyau (1854—88; l'irréligion de l'avenir 1887. Philos. Werke in deutscher Übersetzung von E. Bergmann, L. 1912 ff.) an. Der bedeutendste französische Philosoph der Gegenwart ist **Henry Bergson** (geb. 1859, seit 1890 Professor zu Paris) (Matière et mémoire 1896, deutsch Jena 1908; L'évolution créatrice, 6. Aufl. 1910, deutsch Jena 1911, Einführung in die Metaphysik Jena 1909; Zeit und Freiheit, Jena 1911). Er vertritt einen „Panvitalismus", nach welchem das irrationale, nur in Intuitionen zu erfassende Leben das wahre Sein ist, das, über alle Kategorien erhaben, innere stetige Entwicklung und schöpferisch ist. Einen kritischen Positivismus vertritt der bedeutende Mathematiker und Physiker **H. Poincaré** (1857—1912) in seinen auch in Deutschland viel beachteten Schriften (Wissenschaft und Hypothese, 2. Aufl., L. 1906, Der Wert der Wissenschaft, L. 1906). Nach ihm sind die Axiome der Wissenschaften weder Erfahrungssätze noch apriorische Wahrheiten, sondern Konventionen, die mit Rücksicht auf die Erfahrung gewählt, aber so gefaßt sind, daß sie weder durch diese zu bestätigen noch zu widerlegen sind. In den Axiomen, die verkleidete Definitionen sind, ist daher stets etwas Willkürliches enthalten; aber sie sind nicht rein willkürlich, da sie doch der Erfahrungserkenntnis dienen sollen.

A. Steenbergen, Bergsons intuitive Philosophie, Jena 1909. R. Kroner, Bergson i. Logos, Bd. I, 1910. F. Kuntze, Zum Gedächtnis von H. Poincaré, Kantstudien 1912.

E. Das weitere Ausland.

In der Philosophie des 19. Jahrhunderts haben die unbestrittene Vorherrschaft Deutschland, Frankreich und England. Die Ideen des deutschen Idealismus und des englisch-französischen Positivismus bilden den vornehmsten

Gegenstand der philosophischen Arbeiten des Auslandes, das weniger produktiv als rezeptiv ist.

a) Italien. Der Sieg der Gegenreformation und die Vorherrschaft der Jesuiten hat in Italien während des 17. und 18. Jahrhunderts so gut wie keine selbständige Philosophie aufkommen lassen. Eine hervorragende Ausnahme allein bildet Giovanni Battista Vico (1688—1744, Professor in Neapel), der gegenüber dem unhistorischen Cartesianismus vor allem die philosophische Bedeutung des menschlichen Geisteslebens und seiner geschichtlichen Entwicklung zur Geltung bringen will. Sein Hauptwerk Principi di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni, deutsch von W. E. Weber: Vicos Grundzüge einer neuen Wissenschaft usw., L. 1822, wurde für die Entwicklung der Geschichtsphilosophie grundlegend.

Erst um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts treten selbständigere Denker hervor, so Pasquale Galluppi (1770—1846), der einen kritischen Empirismus vertrat, und Antonio Rosmini (1797—1850), der katholischen Glauben mit dem philosophischen Idealismus zu verbinden suchte. Sonst gewinnt am Beginn des 19. Jahrhunderts der französische Sensualismus (vermittelt durch den Aufenthalt Condillacs in Parma 1758—1768) an Einfluß. Er wurde durch Gegenströmungen zunächst zurückgedrängt, entwickelte sich aber im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts in erweiterter und vertiefter Form als Positivismus. Hauptvertreter ist Roberto Ardigò (geb. 1828 in Padua). Eine bedeutende Anhängerschaft gewann zeitweilig Hegels Philosophie in Italien. Einer der ersten und einflußreichsten Lehrer des Hegelianismus war Augusto Vera (1813—1885). In der jüngsten Zeit suchen Benedetto Croce (geb. 1866, Estetica, Filos. d. spiritu Band I, Palermo 1902, deutsch L. 1905, Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie, Heidelberg 1909) und Giovanni Gentile (geb. 1875, La riforma della dialettica hegeliana, Mess. 1913) Hegels Lehre zu erneuern. Einen an Maine de Biran anknüpfenden Spiritualismus, den er dynamischen Monismus nannte, entwickelte Luigi Ferri (1826—1895, von 1871 Professor in Rom).

Gegen die metaphysischen Standpunkte richtete sich die an Kant anknüpfende kritische Schule; ihr Führer war Carlo Cantoni (1840—1906, Professor in Pavia).

b) Skandinavien. Die bedeutendsten Philosophen Schwedens sind im 19. Jahrhundert Samuel Grubbe (1786—1853, Professor in Upsala) und Jacob Boström (1797—1866, Professor in Upsala), der in seinen einflußreichen Vorlesungen einen rationellen Idealismus entwickelte, in dessen Mittelpunkt die Begriffe von Selbstbewußtsein und Persönlichkeit stehen. Gegen letzteren verteidigte J. J. Borelius (1823—1908, Professor in Lund) den Hegelianismus. In Dänemark herrschte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die deutsche romantische Philosophie und Hegel vor. Von ihnen ist auch bedeutendste dänische Denker, der Dichter Schriftsteller und Theologe Sören Kierkegaard (1813—1855) abhängig. In jüngster Zeit hat die englisch-französische Erfahrungsphilosophie Anerkennung gefunden; sie wurde hauptsächlich durch Harald Höffding (geb. 1843, Professor in Kopenhagen) vermittelt. Kants Kritizismus steht nahe Kristian Kroman (geb. 1846, Professor in Kopenhagen, Unsere Naturerkenntnis 1883, Allgemeine Ethik 1904). In Norwegen herrschte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts das religiöse und ästhetische Interesse in der Philosophie vor; in ihren wissenschaftlichen Vertretern wandte sie sich hauptsächlich dem spekulativen Hegelianismus zu. Durch Arne Löchens (geb. 1850, Professor in Christiana), Anathon Aall (geb. 1867, Professor in Christiana) und K. Aars (geb. 1866) wurde die empirisch-historische Schule eingeführt.

c) Niederlande. Der bedeutendste holländische Philosoph der neueren Zeit ist Franz Hemsterhuys (1721—1790), bekannt durch seine Beziehungen zu Goethe, F. H. Jacobi und den Einfluß, den er auf die deutsche romantische Literatur ausübte. Philosophisch bekämpft er vor allem den Materialismus.

Seine philosophischen Werke sind deutsch in drei Bänden, L. 1782—1797, erschienen. Den religiös-ästhetischen Idealismus führte in den Positivismus über Cornelius William Opzoomer (1821—1892).

d) Polen und Rußland. Zu den auch im Ausland bekannteren polnischen Philosophen gehören der Hegelianer Jos. Kremer (1806—1875 in Krakau), Heinrich Struve (geb. 1841 in Warschau) und W. Lutoslawski, zu den russischen Philosophen der Mystiker W. Ssolowjew (1853—1900), der Kantianer Alex. Wwiedienskij (geb. 1856), der Hegelianer B. Tschitscherin (1828—1904) und Nik. Losskij (in Petersburg, geb. 1870).

V. Die deutsche Philosophie der Gegenwart.

W. Windelband, in „Große Denker" herausgegeben v. Aster, L. 1911. Derselbe, Die Philosophie am Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts, 2. Aufl., Heidelberg 1905. O. Külpe, Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland, NatGew. 1908, 4. Aufl. Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Bd. IV, 10. Aufl., Be. 1915. M. Frischeisen-Köhler, Moderne Philosophie. Ein Lesebuch, Stuttgart 1907. Derselbe, Jahrbücher d. Philos., Be. 1913 ff.

A. Die Richtung auf systemfreie Philosophie.

Ist der Philosophie als Wissenschaft immer der Zug auf ein System eigen gewesen, so hat sich doch daneben vermöge ihrer Lebendigkeit stets ein freies Schriftstellertum erhalten können, das unter Verzicht auf methodische Forschung und Darstellung, nur hingegeben der Besinnung über das Leben, den Gehalt des Lebens selbst zu wirksamstem Ausdruck bringen wollte. Der bedeutendste Vertreter dieser freien Spekulation, die auch in Max Stirner (eigentlich Caspar Schmidt 1806—56, Der Einzige und sein Eigentum 1845) und Richard Wagner (1813—83) hervortritt, ist in der letzten Zeit Friedrich Nietzsche.

J. H. Mackay, M. Stirner, Be. 1898. H. Lichtenberger, R. Wagner, d. Dichter u. Denker, deutsch, L. 1899.

Friedrich Nitzsche, geb. 15. Oktober 1844 in Röcken bei Lützen, 1869 Professor der klassischen Philologie in Basel. Seit 1879 pensioniert, lebte er einsam in Italien und der Schweiz; seit 1888 geisteskrank. † 25. August 1900 in Weimar. Bei N. verliert die Philosophie alle Züge von Wissenschaftlichkeit, um sich visionärem Prophetentum und den Formeln orientalischer Spruchweisheit anzunähern. Charakteristisch ist hierfür die Auflösung der Darstellung in Aphorismen.

Werke: 1. Phase 1872: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. 1873 ff.: Unzeitgemäße Betrachtungen (über Strauß, Schopenhauer, Rich. Wagner; vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben). 2. Phase 1876 ff.: Menschliches, Allzumenschliches. Der Wanderer und sein Schatten. 1881: Morgenröte, Gedanken über moralische Vorurteile. 3. Phase 1883 bis 1884: Also sprach Zarathustra (4. Teil: 1891). 1886: Jenseits von Gut und Böse. 1887: Zur Genealogie der Moral. 1889: Die Götzendämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert. Von dem geplanten Werke „Der Wille zur Macht" kam nur das erste Buch, der „Antichrist", zum Abschluß.

Elisabeth Foerster-Nietzsche, Das Leben Friedr. Nietzsches, 2 Bde in 3 Abt., L. 1895—1904. C. A. Bernouilli, Franz Overbeck und Fr. Nietzsche, 2 Bde., Jena 1908—09. Al. Riehl, Fr. Nietzsche, KlPh., 3. Aufl., 1901. H. Vaihinger, Nietzsche als Philosoph, 4. Aufl., Be. 1917. R. Richter, Fr. Nietzsche, 2. Aufl., L. 1909. R. M. Meyer, N. Mü. 1913.

Nietzsches Entwicklung zerfällt in drei Phasen; sie ist letzthin in der Zwiespältigkeit seiner Natur, die ein Ausdruck der Zerrissenheit unsres modernen Kulturbewußtseins ist, begründet. Die beiden Tendenzen, welche in der Aufklärung und in der Romantik ihren geschichtlichen Ausdruck ge-

funden haben, sind in ihm vereinigt. Nietzsche ging zunächst von der Romantik, von Richard Wagner und Schopenhauer aus, um unter einseitiger Zurückdrängung des intellektuellen Ideals unsrer Kultur das Leben in der Kunst, um deretwillen das Ureine die Welt geschaffen, zu verherrlichen. Aber da er doch weder in sich noch in der Gegenwart die sieghafte aufklärerische Tendenz verkennen konnte, mußte er zu der Überwindung des romantischen Ideals und zu der Anerkennung des wissenschaftlichen Menschen als des Führers der Kultur fortschreiten. In seiner letzten, nicht abgeschlossenen Phase unternahm er es sodann, über diesen Gegensatz hinaus zu einer neuen Lebensauffassung zu gelangen, in welcher die Ideen des „Willens der Macht", der „Umwertung aller Werte", der „Herren- und Sklavenmoral", zus „Übermenschen" und der „Wiederkunft des Gleichen" leitend sind.

B. Die neuen Systembildungen.

Erwies das philosophische Interesse sich zunächst in der Bewältigung von Einzelproblemen wirksam, so mußte es doch sehr bald, vermöge des eigentümlichen Zuges der Philosophie, die immer auf ein Ganzes geht, auch zu eigenen Versuchen des systematischen Zusammenhangs fortschreiten. So tritt schon in den philosophischen Einzeldisziplinen überall eine Stellungnahme den allgemeinsten Fragen gegenüber hervor. Und in der Entwicklung der einzelnen Forscher, als deren typischer Vertreter Wilhelm Wundt gelten kann, und überhaupt in der neueren Psychologie, ist diese Wendung vollzogen. Damit ist der Anschluß an die großen Systembildungen der Vergangenheit gewonnen, die ihre Kraft auch in den Ansätzen zu neuen systematischen Standpunkten erweisen.

Die Voraussetzung hierfür ist eine gewisse Entwicklungsfähigkeit der Prinzipien der einzelnen Weltauffassungen. Wo eine solche ausgeschlossen ist, führt auch ihre Neubelebung in der Gegenwart nicht weiter. Dies ist das Schicksal der katholischen Philosophie unserer Tage. Auf der Grundlage der scholastischen Überlieferung waren während des 19. Jahrhunderts bedeutende selbständige Denker (Bolzano 1781—1848, der in seiner Wissenschaftslehre 1837 die Lehre vom „Satz an sich" entwickelte, Anton Günther 1783—1863, Brentano, 1838—1917) hervorgetreten. Aber seitdem durch die 1879 vom Papst Leo XIII. erlassene Bulle „Aeterni patris" die thomistische Lehre zur offiziellen Philosophie der katholischen Kirche erhoben und jede Abweichung von ihren Grundsätzen als modernistisch verurteilt wurde, zeigt die ausgebreitete neuthomistische Literatur trotz der Bemühungen, mit der neueren Naturwissenschaft Fühlung zu gewinnen, einen durchweg sterilen Charakter. Ihre Bedeutung erschöpft sich wesentlich in einer übrigens z. T. sehr scharfsinnigen Kritik der weltlichen Philosophie.

H. Bergmann, D. philos. Werk Bolzanos, Halle 1909.

Neuthomistische Literatur: E. Commer, System der Philosophie, Paderborn 1883—86. P. Haffner, Grundlinien der Philosophie, 2 Bde., Mainz 1881—84. T. Pesch, Die großen Welträtsel, 2 Bde., 3. Aufl., Freiburg i. B. 1907; ferner Jahrbuch für Theologie und spekulative Philosophie, Wien, Philosophisches Jahrbuch, Fulda. Modernistisch: H. Schell, D. Gottesglaube u. d. naturw. Welterkenntnis 1904. D. Katholizismus als Princip des Fortschrittes, 7. Aufl., Würzburg 1899. D. Problem d. Geistes, 2. Aufl., Würzburg 1897.

A. Gisler, Der Modernismus, Einsiedeln, 4. Aufl., 1913. J. M. Verweyen, Die hist. Voraussetzungen des Anti-Modernismus, Bonn 1911.

Von größerer Fruchtbarkeit erwies sich dagegen der Rückgang auf Kant. Gegenüber der spekulativen Philosophie sowie dem groben Materialismus hatten die Beschäftigung mit ihm gefordert: Helmholtz („Über das Sehen des Menschen", 1856), R. Haym („Hegel und seine Zeit", Be. 1857), Zeller („Über die Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie", Heidelberg 1862), O. Liebmann („Kant und die Epigonen", Stuttgart 1865); in gleicher Richtung wirkte die Lehrtätigkeit wie das Geschichtswerk von Kuno Fischer. In vielen Kreisen warb, in Auseinandersetzung mit den Materialisten, F. A. Lange dem neuen Kantianismus durch seine Geschichte des Materialismus

(Iserlohn 1866) neue Freunde. Eine besondere Kantphilologie entstand (Vaihinger. Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, 2 Bde., Stuttgart 1881—1892, B. Erdmann, Kants Kritizismus, L. 1878). Aber mit dem Wiederverständnis von Kant war zugleich die Notwendigkeit, über ihn fortzuschreiten, verbunden. Am deutlichsten tritt dies in den Arbeiten von Herm. Cohen hervor, der zunächst mit Kommentaren von Kants Werken begann (am bedeutendsten: „Kants Theorie der Erfahrung", 2. Aufl., Berlin 1885), um dann allmählich zu einem selbständigen System, das doch erheblich von Kant abweicht, zu gelangen. Ähnlich verlief die Entwicklung von Windelband, der von Lotze, und Riehl, der von Herbart beeinflußt ist. Mit dieser Erweiterung der Kantischen Position ist zugleich eine bemerkenswerte Annäherung an die großen nachkantischen Systeme verbunden. Es ist vielleicht zuviel gesagt, wenn man von einer vollständigen, nur auf einer höheren Stufe vollzogenen Wiederholung der verschiedenen idealistischen Richtungen, wie sie am Anfang des 19. Jahrhunderts bestanden, in der Gegenwart spricht. Aber es läßt sich nicht leugnen, daß etwa in der Windelband-Rickertschen Schule, der auch H. Münsterberg angehört, ein neuer Fichteanismus sich herausgebildet hat; auch Eucken ist von Fichte ausgegangen. Sodann hat Schopenhauers Voluntarismus in Wundts und Paulsens Lehre eine Wiederauferstehung gefunden. Auch melden sich die Zeichen, daß Schelling (K. Joel, Seele und Welt, Jena 1912, O. Braun, Hinauf zum Idealismus!, L. 1908) und Hegel (J. Ebbinghaus, Relativer und absoluter Idealismus, L. 1910, E. Hammacher, Die Bedeutung der Philosophie Hegels, L. 1911) neues Leben gewinnen. In Göttingen hat sich eine Fortsetzung der Friesschen Schule („Neue Abhandlung der Friesischen Schule", unter der Führung von L. Nelson, von ihm: Das sogenannte Erkenntnisproblem, Göttingen 1908, Kritik der praktischen Vernunft, L. 1917) aufgetan. An Schleiermacher knüpft Dilthey an.

a) Die Kantischen Schulen. Selbständige Neubildungen, bei denen das erkenntnistheoretische Interesse überwiegt:

Alois Riehl in Berlin (geb. 1844: „Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positiven Wissenschaften", 1876—87; 1. Band, 2. Aufl., L. 1908; „Einleitung in die Philosophie der Gegenwart", 3. Aufl., L. 1908). Nach Riehl liegt die Aufgabe wissenschaftlicher Philosophie allein in der Kritik der Erkenntnis, von der er die Aufstellung von Idealen der Lebensführung als praktische Philosophie und die Bildung von Weltansichten als unwissenschaftliche Philosophie sondert. Indem aber der Kritizismus eine Kritik der Erkenntnis zu geben unternimmt, hat er diese in ihrem ganzen Umfang, insbesondere auch mit Einschluß der Empfindung, und sodann immer mit der besonderen Beziehung auf die wissenschaftliche Erkenntnis zu untersuchen. Seine Methode ist nicht die psychologisch-genetische; nicht um den Ursprung der Erkenntnis, sondern um die Aufdeckung ihrer Grundlagen, um die Erklärung ihrer Möglichkeit handelt es sich. Nun ist das Bewußtsein der Prozeß, in welchen alle wirklichen Vorgänge, die uns erscheinen, also Gegenstände unseres Erkennens sind, eingegangen sein müssen; aber sie könnten in ihn nicht eingegangen sein, wenn nicht die Form des Bewußtseinsprozesses mit der Form der wirklichen Vorgänge im wesentlichen zusammenfiele. So besteht eine Kongruenz der logischen Formen der Erscheinung mit den einfachen Verhältnissen der Realität.

Diesem kritischen Realismus stehen Johann Volkelt (geb. 1848: „Erfahrung und Denken", Hamburg 1886; Die Quellen der menschlichen Gewißheit, München 1906) und Osw. Külpe (1862—1915, von ihm: Die Realisierung, Bd. I, L. 1912) nahe.

Die Marburger Schule, welche den methodischen Kritizismus durchgebildet hat. Ihre Hauptvertreter sind: **H. Cohen** (geb. 1842: „System der Philosophie", Be. I. Logik der reinen Erkenntnis, 1902; II. Die Ethik des reinen Willens, Be. 1904; III. Ästhetik des reinen Gefühls, Be. 1912), **P. Natorp** (geb. 1854: Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode, 1888, in

neuer Bearbeitung als Allg. Psychologie nach kritischer Methode, Bd. I, Tübingen 1912; Sozialpädagogik, 3. Aufl., Stuttgart 1909; Leitsätze zu akademischen Vorlesungen, Marburg 1903f.; Philosophie und Pädagogik, Marburg 1909; Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, L. 1910; Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme, Göttingen 1911), R. Stammler (geb. 1856: Die Lehre vom richtigen Recht, Be. 1902; Theorie der Rechtswissenschaft, Halle 1911), E. Cassirer (geb. 1874: Substanzbegriff und Funktionsbegriff, Be. 1910). Ferner gehören zur Marburger Schule: A. Görland (Die Hypothese, Göttingen 1911), A. Buchenau, W. Kinkel (geb. 1871, Prof. in Gießen, Idealismus und Realismus, Göttingen 1911), K. Vorländer (geb. 1860), N. Hartmann. Die methodische Analyse der letzten Gesetzlichkeiten, durch welche das Denken die Erkenntnis aufbaut, ergibt, daß alle sogen. objektive Wirklichkeit, die für das naive Bewußtsein den Gegenstand der Erkenntnis zu bilden scheint, durch das Denken erst erzeugt ist. Auch das „Sein" ist Inhalt des Gedachten, da es nur im Urteil gesetzt wird. „Das Sein ruht nicht in sich selbst, das Denken erst läßt es entstehen." „Nur das Denken selbst kann erzeugen, was als Sein gelten darf." Die Grundfunktion des Denkens ist die der Synthesis, welche durch die Einheit des Bewußtseins die Einheit des Gegenstandes und weiterhin die durchgängige Einstimmigkeit des Gedachten erzeugt. Die Tatsache der Empfindung kommt nur als Anreiz für den Erkenntnisprozeß in Betracht; sie ist doch an sich ohne Denken überhaupt nicht vorhanden; gewußt ist nichts, was nicht aussagbar, aussagbar (mit Sinn) nichts, was nicht gedacht ist. Der Empfindungsinhalt muß also erst Denkinhalt geworden sein, um ein Inhalt des Wissens oder der Wissenschaft sein zu können. Mit diesem logischen Idealismus, der Erkenntnis dergestalt als die unendliche Aufgabe faßt, die Unbestimmtheiten immer enger nach dem Gesetz der Einheit in Grenzen des Denkens einzuschließen, verbindet sich ein starker ethischer Idealismus, der bei Cohen in den Ideen des Sozialismus und der Humanität, bei Natorp in der Sozialpädagogik und bei Stammler in seiner Lehre vom richtigen Recht als dem Ideal, dem jedes gesetzte Recht zustrebt, gipfelt.

Die Wertphilosophie von **Wilhelm Windelband** (1848—1915, v. Lotze abhängig: „Präludien", 4. Aufl., Tübingen 1911; Über Willensfreiheit, 7. Aufl., 1905; Prinzipien der Logik in Enzyklopädie, herausgegeben von Ruge, Tübingen 1912; Einleitung in die Philosophie, Tübingen 1914), **Heinrich Rickert** in Heidelberg (geb. 1863: „Der Gegenstand der Erkenntnis", 3. Aufl., Tübingen 1915; Die Grenzen der naturw. Begriffsbildung, 2. Aufl., 1913; Kulturw. und Naturwiss., 2. Aufl., Freiburg 1910; Vom System der Werte, Logos 1912), H. Münsterberg („Philosophie der Werte", L. 1908), E. Lask (1875—1915: Die Logik der Philosophie, Tübingen 1911), J. Cohn (geb. 1869: Allgemeine Ästhetik, L. 1901; Voraussetzungen und Ziele des Erkennens, L. 1908; Der Sinn der gegenwärtigen Kultur, L. 1914). Nach dem Satze der Immanenz ist aller Inhalt unsrer Erfahrung Tatsache des Bewußtseins überhaupt und kann somit nicht als der Gegenstand angesehen werden, von welchem objektive und allgemeingültige Erkenntnis gilt. Da diese jedoch besteht und sich ein transzendenter Gegenstand für sie nicht denken läßt, kann ihr wahrer Gegenstand, wie sich im besonderen aus der Urteilsanalyse ergibt, nur in dem transzendenten Sollen gefunden werden, das das urteilende Subjekt zu der bestimmten allgemeingültigen Erkenntnis bestimmt. So ergibt sich ein System absoluter Werte, das neben der Wahrheit im Denken auch die Gutheit im Wollen und Handeln und die Schönheit im Fühlen umfaßt. Die kritische Bestimmung dieses absoluten Wertsystems ist Aufgabe der Philosophie. Für die Einzelwissenschaften ergibt sich eine neue Klassifikation. Sie zerfallen (von den Formalwissenschaften abgesehen) in generalisierende oder Naturwissenschaften und individualisierende oder Kulturwissenschaften; das Bildungsprinzip ihrer Individualbegriffe ist die Beziehung ihrer Objekte auf leitende Kulturwerte. Der südwestdeutschen Schule steht auch B. Bauch (geb. 1877, Prof. in Jena, Studien zur Philosophie der exakt. Wissenschaften, Heidelberg 1911) nahe.

b) Der Positivismus in seinen verschiedenen Formen. In unkritischer, dogmatischer Form erscheint der Positivismus als Materialismus. In der Gegenwart wird dieser am wirksamsten, aber zugleich am flachsten vertreten durch den sog. Monismus, insbesondere von **Ernst Haeckel** (geb. 1834: „Die Welträtsel, Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie“, Bonn 1899. Dagegen von philosophischer Seite: Adickes: „Kant contra Haeckel“, 1901, 2. Aufl., Be. 1906; Paulsen: Philosophia militans, Be. 1901, 4. Aufl., 1908; von naturwissenschaftlicher Seite: O. D. Chwolson, „Hegel, Haeckel, Kossuth“ und das „12. Gebot“, Braunschweig, 2. Aufl., 1908; von katholisch-theologischer Seite: T. Engert, Der naturalistische Monismus Haeckels, auf seine philosophische Haltbarkeit geprüft, Wien 1907, F. Klimke, Der Monismus, Freiburg 1911; von protestantisch-theologischer Seite: F. Loofs, Anti-Haeckel, 4. Aufl., Halle 1900). Nach H. soll durch das Substanzgesetz (das in sich das chemische Gesetz der Erhaltung des Stoffes und das physikalische Gesetz von der Erhaltung der Kraft einschließt), sowie durch das Entwicklungsgesetz die Einheit des Seienden garantiert sein, welche weder selbständige geistige Einheiten, wie Seelen, noch eine selbständige geistige Ursache, wie Gott, enthält.

Unvergleichlich bedeutsamer, mit einer ganz anderen Schärfe und einer radikalen Denkenergie wurde dieser Positivismus durchgeführt von **Eugen Dühring,** geboren 12. Januar 1833, ursprünglich Jurist, dann, völlig erblindet, seit 1864 Privatdozent in Berlin, las Philosophie und Nationalökonomie und verlor infolge gereizter Auslassungen gegen Mitglieder der philosophischen Fakultät die venia legendi. Von ihm: Natürliche Dialektik, Be. 1865, Der Wert des Lebens, 6. Aufl., L. 1902; Logik und Wissenschaftstheorie, 2. Aufl., L. 1905. Wirklichkeitsphilosophie, L. 1895. Nach ihm ist der Gegenstand der Philosophie nur das wirklich Gegebene, das von dem Gesetz der bestimmten Anzahl beherrscht ist. Das Denken ist selbst eine Art des Seins und setzt dasselbe fort. Daher vermag es sich in den allgemeinen Zügen mit diesem Sein zu decken. Das Bild der allgemeinen Züge gibt die Weltschematik, welche die Grundlage eines Systems der Erfahrung ist. Mit dieser Wirklichkeitsphilosophie verbindet sich eine Ethik, welche sowohl eine Individualisierung als eine Sozialisierung in der Form einer freien Gesellschaft fordert und mit entschiedenem Optimismus den Wert des Lebens preist.

Mit kritischer Zurückhaltung erscheint dieser Positivismus in dem Gewande einer phänomenalistischen Wirklichkeitsphilosophie, die das im Bewußtsein Gegebene für das allein Wirkliche hält. Sie haben von verschiedenen Ausgangspunkten her, aber im Ziel einstimmig vertreten Schuppe, Mach und Avenarius.

Wilhelm Schuppe (1836—1913): „Erkenntnistheoretische Logik“, Bonn 1878, „Grundzüge der Ethik der Rechtsphilosophie“, Breslau 1881 (vgl. hierzu Wundt: „Über kritischen und naiven Realismus“, Philosoph. Studien XII), „Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik“, Be. 1894. Sch. hat einen Bewußtseinsmonismus oder eine immanente Philosophie entwickelt, nach welcher die gesamte Erfahrung als Bewußtseinsinhalt uns gegeben ist, der auch den einzigen Gegenstand der Erkenntnis ausmacht.

Von der immanenten Philosophie ging zu einer idealistischen Grundansicht fort Joh. Rehmke (geb. 1848, Prof. in Greifswald), der in seiner „Philosophie als Grundwissenschaft“, L. 1910 eine begriffliche Analyse der allgemeinsten Tatbestände der Bewußtseinsinhalte gibt. Von ihm ferner: Lehrbuch d. allgemeinen Psychologie, 2. Aufl., L. 1905. Das Bewußtsein, Heidelberg 1910. R. tritt entschieden für die Theorie von Wechselwirkung von Leib und Seele ein.

Ernst Mach (1838—1916: „Beiträge zur Analyse der Empfindung“, Jena 1886, 5. Aufl., 1906; über ihn B. Hell: Ernst Machs Philosophie, Stuttg. 1907). M. bestimmt ebenfalls das Gegebene als bloße Bewußtseinselemente, d. h. als Komplexe von Empfindungen; ihren Zusammenhang ökonomisch zu beschreiben, ist die Aufgabe der Wissenschaft. Wesentlich ist hierbei, daß auch das Ich nur als ein Komplex von relativer Stabilität gefaßt wird.

Von Mach abhängig ist W. Ostwald, der in seinen Vorlesungen über Naturphilosophie, 1902, 3. Aufl., L. 1905, eine Energetik begründete, welche unter Ausschluß aller erklärenden Bilder und unter alleiniger Zugrundelegung des Arbeitsbegriffes den Zusammenhang der Erscheinungen beschreiben soll. Ostwald ist gegenwärtig der Führer der Monistischen Bewegung.

Richard Avenarius (1843—1896): „Kritik der reinen Erfahrung", L. 1888—1890, „Der menschliche Weltbegriff", L. 1891 (vgl. Petzoldt: „Das Weltproblem vom positiven Standpunkte aus", 2. Aufl., L. 1912. Zur Kritik Wundt: „Über kritischen und naiven Realismus". Philos. Studien XII und XIII). A. hat seine Darstellung durch die Einführung einer schwerfälligen Terminologie verdunkelt. Der „Empiriokritizismus" (d. h. die Theorie, welche von der reinen Erfahrung aus die verschiedenen Weltbegriffe beurteilt) lehrt im wesentlichen ebenfalls einen Monismus des Gegebenen. Er sieht das Ziel der positiven Wissenschaften darin, die Beziehungen der Elemente untereinander theoriefrei abzubilden und nach den Prinzipien des kleinsten Kraftmaßes darzustellen. So wird von ihm auch die Trennung von Geistigem und Physischem bestritten.

Nahe Avenarius stehen R. Wahle (geb. 1857, Das Ganze der Philosophie und ihr Ende, Wien 1894; Mechanismus des geistigen Lebens, Wien 1906), Th. Ziehen (geb. 1862: Erkenntnistheorie, Jena 1912), H. Cornelius (geb. 1863: Einleitung in die Philosophie, 2. Aufl., L. 1911).

Im Anschluß an J. St. Mill hat den Positivismus **E. Laas** (1837—1885: Idealismus und Positivismus, 3 Bde., Be. 1879 ff.) entwickelt. Nach ihm gründet sich der Positivismus auf drei Lehren: dem Korrelativismus von Subjekt und Objekt, der Lehre von der absoluten Variabilität der Wahrnehmungsobjekte und der sensualistischen Fundamentalbehauptung, daß alle Erkenntnis bloße Transformationen von Sensationen sind.

Von F. A. Lange und von Laas ausgegangen ist **Hans Vaihinger** (geb. 1852, in Halle), der in seiner „Philosophie des Als ob", 2. Aufl., Be. 1913 ein „System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit" entwirft. Hierbei ist der Begriff der Fiktion von dem der Hypothese streng zu scheiden; erstere will gar kein Abbild der Wirklichkeit sein, sie ist mit inneren Widersprüchen behaftet, ja sie ist eine bewußt falsche Vorstellung und dient zur praktischen Beherrschung der Erfahrung und um Forderungen des Gemütes zu befriedigen; letztere ist Vermutung über wirkliche Tatbestände. Obwohl die Fiktionen bewußt falsch sind, sind sie doch notwendig; auf ihnen beruhen alle Wissenschaften, sie ermöglichen allein die Bildung einer idealen Weltanschauung.

Einen genetisch-biologischen Empirismus, der mit dem amerikanischen Pragmatismus sich begegnet, vertritt W. Jerusalem (geb. 1854: Die Urteilsfunktion, 1895; Der kritische Idealismus und die reine Logik, 1905; Einleitung in die Philosophie, 5. Aufl., Wien 1913).

Den Standpunkt einer streng wissenschaftlichen Erfahrungsphilosophie, die an Helmholtz und auch J. St. Mill sich anschließt, nähert **Benno Erdmann** (geb. 1851, Prof. in Berlin: Die Axiome d. Geometrie, L. 1877; Über Inhalt u. Geltung d. Kausalgesetzes, Halle 1905; Logik, Bd. I, 2. Aufl., Halle 1907; Wissenschaftl. Hypothesen ü. Leib u. Seele, Köln 1907) dem Kantischen Kritizismus. In der Logik und Erkenntnistheorie lehnt er den apriorischen Rationalismus ab. Es ist lediglich eine Erfahrung, daß und wie wir denken. Von einer unbedingten Geltung unserer logischen Gesetze ist nicht zu reden; auch braucht unser Denken nicht ewig an jene logischen Gesetze gebunden zu sein. In seiner Weltansicht vertritt E. einen vorsichtig gefaßten phänomenologischen Dualismus auf monistischer Grundlage, der Physisches und Psychisches als koordinierte Erscheinungen des Seienden, das die kausale Grundlage der Innen- wie der Außenwelt bildet, in unserem Bewußtsein anerkannt. Zu Erdmanns Schülern gehört E. Becher (Prof. in München; Naturphilosophie, L. 1914) und R. Herbertz (geb. 1878, Prof. in Bern).

c) Die Richtungen auf Phänomenologie und Gegenstandstheorie. Sie sind von Husserl und Meinong vertreten, die ihrerseits durch Brentano angeregt worden sind.

Von einem besonderen Einfluß auf die Philosophie der Gegenwart, mehr durch die Vorlesungen als durch Schriften, wurde **Franz Brentano** (1838—1917, ursprünglich katholischer Theologe, durch seine thomistischer Auffassung folgenden Aristoteles-Arbeiten bekannt, von ihm: Psychologie vom empirischen Standpunkt, Band I, Wien 1874, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, L. 1889). Er klassifizierte die psychologischen Phänomene in Vorstellen, Liebe und Haß und Urteilen, die er als eingliederige Akte des Anerkennens oder Verwerfens auffaßte. Zum Wesen der psychologischen Phänomene gehört, daß in ihnen etwas vorgestellt, geliebt oder anerkannt wird, was selbst nicht psychologisch ist.

Über Brentano E. Utitz, in den Kantstudien 1917.

Unmittelbar an Brentano schloß sich an A. Marty (1847—1914, Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie, Bd. I, Halle 1908), dem wiederum zahlreiche Schüler (O. Kraus, geb. 1872, A. Kastil, geb. 1874) folgen.

Edmund Husserl (geb. 1859, Prof. in Freiburg i. B.) hat in seinen epochemachenden „Logischen Untersuchungen" (1900f., 2. Aufl., 1913) gegen den Psychologismus in jeder Form die Idee einer reinen Logik entwickelt, welche die idealen Bedingungen von Wissenschaften und Theorie überhaupt umfaßt. Die Betrachtungen des zweiten Bandes seiner Logischen Untersuchungen hat Husserl dann zu der Idee einer reinen Phänomenologie fortgeführt, die ein unbegrenztes Feld streng wissenschaftlicher philosophischer Forschung eröffnen soll. (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie im Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. I, Halle 1913.) Die Phänomenologie geht auf die originär gebende Anschauung als Rechtsquelle zurück; was in der Intuition direkt gegeben und in seinem Wesen erschaut wird, bringt sie zu explikativem Ausdruck und entwickelt die Wesenszusammenhänge. An Husserl schließen sich zahlreiche phänomenologische Denker (der selbständigste: Max Scheler, geb. 1874) an.

Husserl steht nahe der Psychologe Karl Stumpf (geb. 1848, Prof. in Berlin; Erscheinungen und psychologische Funktionen, Abh. d. Berliner Akad. 1907, Z. Einteilung d. Wissen, ebd. 1907, Philos. Reden und Vorträge, L. 1910).

Eine besondere „Gegenstandstheorie" hat in Österreich **A. Meinong** (geb. 1853, Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie, L. 1904, Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften, L. 1907) entwickelt. Unter Gegenstand ist alles zu verstehen, was irgendwie gemeint oder beurteilt werden kann; also auch Empfindungen und unmögliche Dinge (rundes Viereck). Was nun aus der Natur eines Gegenstandes a priori in betreff dieses Gegenstandes unabhängig von seinem Dasein erkannt werden kann, fällt in den Untersuchungsbereich der Gegenstandstheorie. Dieser objektiven Theorie entspricht eine Lehre von den Erlebnissen, in denen die Gegenstände erfaßt werden, wozu auch die Phantasieerlebnisse gehören. An Meinong haben sich zahlreiche, zum Teil selbständig weiter gehende Schüler angeschlossen (E. Martinak, geb. 1859, St. Witasek, 1870—1915, A. Höfler, geb. 1853, C. v. Ehrenfels, geb. 1850).

d) Die Richtungen auf eine Philosophie des Geistes. Aus der geschichtlichen Selbstbesinnung und den Problemen einer Grundlegung der Geisteswissenschaften hat **Wilhelm Dilthey** (1833—1911: Einleitung in die Geisteswissenschaften, L. 1883, Der Aufbau der geschichtlichen Welt, Abhandl. d. preuß. Akademie, Be. 1910. Die Typen der Weltanschauung, in „Weltanschauung", Be. 1911; Gesammelte Schriften, L. 1914ff., über ihn Frischeisen-Köhler im Logos 1912) eine Philosophie des Geisteslebens entwickelt,

die aber in den Grenzen der Erfahrung verbleibt und eine metaphysische Erweiterung grundsätzlich ablehnt. Denn die Geschichte selbst zeigt, daß Metaphysik als Wissenschaft unmöglich ist. Weil Weltanschauungen nicht das Ergebnis reinen Denkens sind, sondern aus letzten Erlebnissen hervorgehen, stehen sich immer einander mit gleichem Recht und Unrecht mehrere mögliche Weltanschauungen gegenüber. Als typische Gruppen unter ihnen lassen sich scheiden: Der Positivismus (der von der Massivität der Außenwelt ausgeht), der Idealismus der Freiheit (der von der Spontaneität und der Freiheit des Subjektes ausgeht) und der objektive Idealismus (der die Gleichartigkeit des Subjektes und der Welt behauptet). Daher bleibt uns nur die Erfahrung. Aber diese darf nicht einseitig im Sinne der naturwissenschaftlichen Erfahrung verstanden werden. Neben ihr bildet das geistige Leben, wie es in der Geschichte und ihren Objektivationen sich entfaltet, eine zweite Wirklichkeit, die in ihrer Lebendigkeit und Struktur aufzudecken die Aufgabe einer Theorie der Geisteswissenschaften ist.

Von Dilthey abhängig: M. Frischeisen-Köhler (geb. 1878: Wissenschaft und Wirklichkeit, L. 1912, Realitätsproblem, Be. 1912) und Ed Spranger (geb. 1882: Grundlagen der Geschichtswissenschaft, Be. 1905, Lebensformen, Halle 1914).

Verwandt in der Tendenz mit Dilthey, aber noch schärfer die Dialektik des Lebens heraushebend, ist **Georg Simmel** (geb. 1858: Einleitung i. d. Moralwissenschaften, Be. 1892 f.; Die Probleme der Geschichtsphilosophie 3. Aufl., L. 1907; Philosophie des Geldes, 2. Aufl., L. 1907; Soziologie, L. 1908).

Verhalten Dilthey und Simmel sich der Metaphysik gegenüber skeptisch, so nehmen doch die Versuche zu, die Philosophie des Geistes zu einer idealen Weltansicht zu erweitern. In seiner enzyklopädischen Lebensarbeit ist **Wilhelm Wundt** in Leipzig (geboren 1832: System der Philosophie, 1889, 3. Aufl., L. 1907), ebenso wie **Friedrich Paulsen** (1846—1908: „Einleitung in die Philosophie", 1892, 22. Aufl., Stuttg. 1910) von dem deutschen objektiven Idealismus, der die Phänomenalität der äußeren Erscheinungswelt annimmt, um von dort aus den Realismus für das geistige Leben zu erweisen, ausgegangen. Von ihnen beiden wird daher der psychophysische Parallelismus besonders betont, wie ihre Metaphysik, bei Paulsen deutlicher, bei Wundt vorsichtiger, einem Pantheismus zustrebt.

Selbständiger und eigentümlicher als dieser objektive Idealismus, dem auch Julius Bergmann (1840—1904: System des objektiven Idealismus, Marburg 1903) zuzurechnen ist, hat **R. Eucken** in Jena (geb. 1846: Prolegomena zu Forschungen über die Einheit des Geisteslebens, L. 1885; Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt, 1896, 2. Aufl., L. 1907; Der Wahrheitsgehalt der Religion, L. 1901, 2. Aufl., 1905; Grundlinien einer neuen Lebensanschauung, L. 1907; Geistige Strömungen der Gegenwart, L. 1909; Erkennen und Leben, L. 1912), eine Lehre von der Selbständigkeit des geistigen Lebens entwickelt, durch welches unser Leben erst Sinn und Wert erhält. In dem zeitüberlegenen Geistesleben, das eigene Ordnungen und naturüberlegene Güter entfaltet, ist nach ihm nicht ein Erzeugnis des bloßen Menschen, sondern die Eröffnung einer neuen Stufe der Wirklichkeit zu sehen; damit wächst das Geistesleben über alles empirische Seelenleben hinaus; es steht nicht neben einer vorhandenen Welt, um in ihr dies oder jenes zu leisten, sondern sein eigenstes Wesen ist die Bildung einer neuen Wirklichkeit, der Wirklichkeit eines in sich selbst ruhenden, nicht dem Naturprozeß nur anhängenden Innenlebens; der Mensch wird dadurch aus seiner partikularen Existenz ein Weltwesen, das unermeßliche Aufgaben in sich trägt. In der Anerkennung der hieraus folgenden notwendigen Überwindung des Kleinmenschlichen durch die aktive Eroberung der geistigen Welt, die aller Entwicklung und aller Zeit überlegen ist, liegt der Wahrheitsgehalt der Religion.

Namenverzeichnis.

